sommaire

propriétés et biens d'église

2 lumière et vie — une clarification nécessaire

5 documents et questions — histoire d'un terrain - contestation autour d'un séminaire - les soucis immobiliers d'un diocèse - la décroissance des institutions chrétiennes - les options financières d'une communauté bénédictine

25 michel brion — le droit et le fait

33 bernard david — un essai de réflexion juridique

51 alexandre faivre — clergé et propriété dans l'église ancienne

65 michel brion — les décors d'une pastorale qui revient à ses sources

85 louis trouiller — le projet d'intégration des clercs à la sécurité sociale

109 michel bonnet — sécurité sociale et droit canonique

119 vincent cosmao — un transfert de fonds, de pouvoir et d'idées

127 giancarlo zizola — les comptes du vatican

149 robert chapuis — gestion de l'église et avenir socialiste

159 philippe warnier — un enjeu pour l'église

actualité

163 bernard lauret — l' "affaire lefebvre" dans la politique ecclésiale et l'imaginaire religieux

les livres

172 comptes rendus — divers

185 livres reçus à la revue

tome XXV

août-septembre octobre-décembre 1976 n° 129/130

une clarification nécessaire

L'ensemble du numéro que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs de Lumière et Vie *est suffisamment abondant pour qu'il soit inutile d'en allonger le contenu par une présentation développée.*

C'est par un dossier présentant quelques situations et événements précis que s'ouvre ce numéro, faisant surgir « sur le tas » un certain nombre de questions qui réapparaîtront sous des formes diverses tout au long de ce cahier : qui est, en réalité, propriétaire *des biens dits d'Eglise ? Pourquoi une* information *objective est-elle si difficile à avoir et, plus encore, à communiquer publiquement (nous l'avons appris par expérience en faisant ce numéro...) ? Qui détient réellement le* pouvoir *sur l'utilisation, l'aliénation ou la reconversion de ces biens ? Quelles sont les* solidarités *impliquées ici ou là ? Quels sont les* statuts juridiques *de ces biens dans la société française, et dans le droit ecclésial ? A quel rôle et à quelle* conception de l'Eglise *nous renvoie la situation actuelle ? Quelles* alternatives *pourraient être mises en œuvre ?*

Les articles qui suivent reprennent ces diverses questions — dont la liste pourrait être allongée — avec plus d'ampleur, de systématisation et de perspectives historiques. On y verra notamment que le régime des biens et propriétés d'Eglise est fort complexe dans la situation actuelle et il semble bien que personne ne dispose aujourd'hui, en France, d'une connaissance d'ensemble de ce qu'ils représentent. On y verra également qu'au cours de l'histoire de l'Eglise, le régime des biens et propriétés a profondément varié, et que nous entrons dans une phase nouvelle qui met en question l'héritage reçu d'une « Eglise des institutions » et qui réclame lucidité et décisions neuves pour les temps qui viennent.

Un point mérite une explication particulière : c'est la place donnée aux questions posées par l'intégration des clercs à la Sécurité sociale. Il s'agit d'une question d'actualité, qui exige de l'Eglise de France qu'elle fasse la clarté sur ses propres ressources et sur la destination qu'elle entend donner à ses biens dans le cadre de la solidarité nationale et dans celui des solidarités internes à l'Eglise. D'ailleurs, depuis des siècles, la question des propriétés et biens d'Eglise est liée à celle du clerc, comme l'indiquent plusieurs articles. Il était donc indispensable que nous ne fassions pas l'impasse sur cette question dont les dimensions économiques, politiques et ecclésiologiques sont importantes pour l'avenir.

Puisque nous parlons « biens d'Eglise », un minimum de « sens ecclésial » exigeait que nous dépassions le cadre national, tout d'abord en présentant une étude sur les « comptes du Vatican », point qui intrigue toujours — et on le verra, à juste titre. Enfin, puisqu'il existe nombre de circuits d'argent entre les Eglises, il était intéressant de présenter ici une tentative au sein de laquelle don d'argent ne signifie pas mise en dépendance.

Au terme de ce cahier, deux personnes réagissent après avoir pris connaissance de l'ensemble des articles ici réunis (à l'exception des deux études mentionnées à l'instant) : l'une en s'interrogeant sur les propriétés et biens d'Eglise dans la perspective d'un avenir socialiste, l'autre en insistant sur les enjeux de cette question pour l'Eglise elle-même. L'un et l'autre nous indiquent une tâche à accomplir.

Ce numéro forme un ensemble substantiel, bien qu'il demeure incomplet. Nous souhaitons qu'il puisse inciter à l'effort nécessaire de clarification qui s'impose, tant au plan d'une information qui reste difficile à obtenir (si du moins on la veut exacte et suffisamment explicite) qu'au plan des décisions qui engageront l'avenir.

Ce numéro double est le dernier de votre abonnement pour 1976.

Dès maintenant, songez à renouveler votre abonnement pour 1977. Vous nous éviterez ainsi des frais importants de rappel.

Pour faciliter notre tâche, veuillez utiliser le bulletin de couleur qui se trouve à la fin de ce numéro, en nous indiquant votre adresse et votre numéro d'abonné tels qu'ils se trouvent sur la bande d'envoi postal de ce numéro.

D'avance, nous vous en remercions.

ont collaboré à ce numéro

Michel BONNET, juge à l'Officialité interdiocésaine des Pays de Loire.

Michel BRION, de l'Evêché de Nantes.

Robert CHAPUIS, membre du Comité directeur du Parti Socialiste.

Vicents COSMAO, directeur du Centre Lebret, Paris.

Bernard DAVID, de l'Evêché de Luçon.

Alexandre FAIVRE, maître-assistant à l'Université de Strasbourg II (Histoire du Christianisme), directeur du Service de Formation théologique continue.

Louis TROUILLER, économe provincial des dominicains de Lyon, administrateur de la Mutuelle Saint-Martin.

Philippe WARNIER, animateur de « La Vie Nouvelle ».

Giancarlo ZIZOLA, écrivain, journaliste à *Il Giorno*, Rome.

histoire d'un terrain

La paroisse de la Sainte-Famille a été fondée à Villeurbanne, dans le Rhône, après la Première Guerre mondiale. Elle le fut grâce aux dons faits par des familles lyonnaises possédant des terrains ou des industries sur cette commune. La paroisse était constituée en une Société civile immobilière (devenue Association immobilière en 1970) dont tous les membres étaient exclusivement les bienfaiteurs et, par suite, leurs héritiers. En 1973, il se trouvait qu'un seul des membres de cette Association immobilière habitait sur le territoire de la paroisse.

les équipements paroissiaux, hier et aujourd'hui

Pendant les premières années, la Société civile a reçu et aménagé :

— une maison (la cure actuelle) et une grange contiguë, qui servit de première chapelle, puis de salle de spectacle ;

— quelques vieux bâtiments d'habitation en bordure du terrain, là où auront lieu les histoires du « terrain de la Sainte-Famille » ;

— environ 22 500 m2 de terrain où vont être construits : l'église, un terrain de foot-ball et trois bâtiments d'école libre.

En 1976, ces équipements ont évolué ainsi :

— terrain vendu à un promoteur : 2 300 m 2 ;

— terrain de foot-ball vendu à la mairie : 10 800 m2 ;

— deux bâtiments d'école et terrain loués à la mairie pour cinquante ans (pour un Centre social) : 2 000 m2 ;

— restent par ailleurs : cure, église, une école, salles, jardin : 7 400 m2.

histoire de cette évolution

Depuis des années, la Société civile n'avait plus d'argent. Les occupants des lieux, à savoir les prêtres, devaient pratiquement faire face à toutes les dépenses immobilières avec les moyens du bord : quêtes, kermesses, etc.

projets de vente ...

Or, en 1967, les vieux bâtiments d'habitation qui longeaient le « terrain de la Sainte-Famille » menaçaient ruine. La mairie donna l'ordre à la Société civile de démolir ces locaux ou de les réparer car ils étaient devenus dangereux pour la circulation. En fait, la Société civile n'avait d'argent ni pour faire démolir ni pour réparer. De plus, terrain et bâtiments ne servaient plus en rien à la paroisse. C'est pourquoi, entre 1967 et 1969, la Société civile proposa au maire de lui vendre les locaux en question et le terrain contigu de 2 300 m2. Le maire refuse cette proposition qui ne l'intéresse pas, mais il profite de l'occasion pour réclamer le terrain de foot-ball (des directives gouvernementales incitant les communes à prendre le contrôle des terrains de sport). La Société civile fut très réticente. Elle ne voyait aucune raison de se dessaisir d'un terrain qui, par ailleurs, restait librement accessible aux gens du quartier. De plus, vendre ce terrain, ne serait-ce pas porter atteinte au « patrimoine paroissial » ? Peut-être par crainte d'une éventuelle réquisition par le maire, la Société civile finit par vendre à la municipalité ce terrain de sport.

... et réalisations

Pendant que s'opéraient ces tractations, le maire reçut la visite d'une délégation de la Maison sociale de Croix-Luizet, sise à quelques huit cents mètres de la paroisse. Les responsables de ce centre social venaient demander au maire la construction d'un nouveau centre, en remplacement des locaux vétustes et insalubres qu'ils occupaient. Le maire, assure-t-on, leur déclara : « Je vous construirai un centre social là », en montrant sur le plan communal la parcelle qu'il refusait d'acheter à la Société civile. Ajoutons que le maire ne parla jamais à la Société civile de cette rencontre avec les responsables du centre social, ni de son « inten-

tion » de construire sur une parcelle qu'il ne voulait pas acheter...

Que fit la Société civile ? Elle chercha donc un autre acquéreur pour cette fameuse parcelle : elle trouva un promoteur pour acheter conjointement les 2 300 m2 de terrain qu'elle possédait, plus un terrain contigu appartenant à un particulier.

réactions de la population

Au début de 1973, quand la population du quartier et la Maison sociale apprirent simultanément l'achat du terrain de foot-ball par la mairie et l'achat de la parcelle attenante par le promoteur, ce fut l'effervescence. Il y eut une véritable mobilisation générale : pétitions, manifestations, occupations des lieux, etc. Les responsables du centre social s'étaient sentis floués, et le reste de la population n'acceptait pas de se voir privée d'un terrain auquel elle avait librement accès. Les gens du quartier craignaient que le terrain de sport ne soit détourné de l'usage auquel il était destiné, car il était sérieusement question de l'amputer pour y construire une école (qui aurait pu être située ailleurs sans difficulté). Enfin, mis sous le contrôle de la municipalité, le terrain de sport ne resterait plus longtemps cette « prairie ouverte », sans gardien ni pelouse interdite, que les enfants et les adultes pouvaient occuper à leur gré. « La Sainte-Famille est notre dernier terrain vague, c'est notre plaine de jeux ». On comprend aisément le sens d'une telle remarque lorsqu'on sait le type d'urbanisme qui sévit aujourd'hui, véritable dévoreur des quelques espaces verts et libres qui subsistent encore. Quant aux terrains de sport « officiels », ils sont soigneusement clôturés et d'accès réglementé.

épilogue

Aujourd'hui, sur la parcelle vendue au promoteur, s'élève un immeuble de standing. Quant au terrain de sport, la municipalité s'apprête à y faire les installations de règle, le tout devant s'achever inévitablement par une clôture qui rendra le terrain inaccessible aux jeunes en liberté.

quelques réflexions

Voilà donc, brièvement résumée, l'histoire d'un « bien d'Eglise ». Quelques réflexions peuvent être faites à ce propos.

- Il est regrettable, pour ne pas dire insensé, que les responsables d'une Association immobilière paroissiale soient tous, à l'exception d'un seul, étrangers au territoire de la paroisse. Ce ne sont pas les utilisateurs qui ont le droit de décision, mais les bienfaiteurs-fondateurs et leurs héritiers.

- L'absence d'information a été l'une des carences majeures de cette histoire. On la décèle à deux niveaux. Il n'y eut aucun contact entre les dirigeants de la Maison sociale et les responsables de la paroisse, alors que les premiers avaient des visées sur un terrain paroissial. Cette carence a été réciproque. Enfin, la population du quartier, pas même les « pratiquants », n'a jamais été tenue au courant des diverses tractations. Le président de l'Association immobilière n'avait, jusqu'à la fin 1973, jamais informé les paroissiens, même pas à la fin d'une messe, par exemple.

vendre... mais à qui ? ou la nécessaire vigilance

- Si l'Eglise doit vendre certains biens, mieux vaut qu'elle les cède en priorité à la collectivité, mais encore faut-il être sûr que celle-ci en fera un « usage social » et qu'elle les mettra au service de la population au moins autant que ces biens pouvaient l'être avant. L'histoire des négociations avec le maire montre, dans ce cas précis, qu'il faut être particulièrement vigilant et, comme le conseille l'Evangile, « rusé comme des serpents » pour ne pas se faire « avoir ». Si une réelle garantie ne peut être obtenue dans le sens indiqué, d'autres acquéreurs peuvent être recherchés : centres

pour handicapés, foyers pour sans abri, etc. Ces biens, objectera-t-on, auraient alors été vendus moins chers qu'à la municipalité et au promoteur ? Certes ! Mais il se trouve, dans le cas précis qui nous occupe ici, que les responsables ont pu déclarer après coup qu'ils n'avaient pas besoin de tout cet argent.

le produit des ventes : pour quoi faire ?

● L'argent obtenu par ces ventes, à quoi a-t-il été utilisé ? A des réparations concernant les autres locaux de la paroisse ; à l'achat d'une maison désormais louée à la municipalité pour le centre social, achat qui, par ailleurs, permettait de « maintenir le patrimoine paroissial » ; enfin, de fortes sommes ont été versées au service diocésain des paroisses nouvelles. Cette dernière destination était, comme on l'a dit, conforme à « l'esprit des fondateurs », mais il faut bien constater que cet argent a servi à payer des dettes concernant des opérations antérieures, parfois vieilles de quinze ans, et non pas à aider des opérations plus prospectives et créatrices d'avenir. C'est ainsi que l'Association immobilière a été très réticente pour verser une aide à l'église de l'Isle d'Abeau, ville nouvelle en construction à proximité de Lyon. C'est qu'une autre barrière intervenait ici : l'Isle d'Abeau n'appartient pas au même diocèse que Villeurbanne. Ainsi, nous voyons encore jouer de vieux réflexes « territoriaux » dès qu'il s'agit d'argent et de biens dans l'Eglise.

et qui va décider ?

● L'utilisation de l'argent obtenu par ces ventes de terrain, autant que l'histoire de la vente elle-même, posent la question des lieux de décision pour les biens et finances dans l'Eglise. Comment articuler les différents niveaux qu'il faut prendre en compte : quartier, paroisse, diocèse, région, pays ? La question se pose de plus en plus et il faudra bien qu'une solution, même imparfaite, soit peu à peu élaborée.

● Dès lors qu'il est question de « décisions », nous rencontrons dans l'Eglise les mêmes questions qui sont à l'ordre du jour dans notre société. Vers quoi s'orientera-t-on ? Autogestion, coordination, centralisme « démocratique » ou centralisme « bureaucratique » ? Qui est « habilité » pour décider de l'utilisation et de la destination des « biens d'Eglise », des nouveaux besoins pastoraux, du réemploi de ce qui est devenu inutile ?

● Il est enfin clair que toute décision concernant les biens d'Eglise renvoie toujours et encore à la question de leur provenance : lorsque l'origine de ces biens se trouve dans les dons faits par des familles aisées, celles-ci souhaitent garder un contrôle sur leur utilisation.

la question du pouvoir

Une fois de plus, nous pouvons constater que les diverses questions ici posées renvoient à la question du pouvoir dans l'Eglise (sans parler de celle, inséparable, mais plus radicale encore, du pouvoir dans la société) : pouvoir des donateurs, des clercs, des conseils paroissiaux, des conseils diocésains, et donc aussi question sur la composition de ces conseils. S'il n'y a pas aujourd'hui de réponses évidentes et faciles, c'est une raison de plus pour se mettre en quête d'un avenir plus satisfaisant que le passé.

autun : apparences et réalité

ou les soucis immobiliers d'un diocèse

« La source générale de l'inégalité se manifestera de plus en plus dans la dépense, c'est-à-dire dans le flux annuel de richesse consommée et non plus dans les stocks possédés » [1].

Cette citation d'un économiste socialiste semblerait solliciter une caution. En fait, elle est simplement l'illustration de la situation économique de l'Eglise de France, particulièrement en ce qui concerne le patrimoine immobilier.

On dit que l'Américain investit dans l'**ice-cream** : ça fond ; le Français investit dans la pierre : ça dure. Cette tournure d'esprit explique sans doute la réputation de richesse si facilement accordée à l'Eglise au vu des bâtiments dont elle dispose.

Au-delà des apparences, quelle est la réalité ? Un responsable financier et administratif d'un diocèse s'en explique ici.

inventaire : le diocèse d'autun

Son territoire correspond exactement au département de Saône-et-Loire, soit une superficie de huit cent soixante-deux mille sept cent quarante-et-un hectares, où vit une population de cinq cent soixante-neuf mille huit cent sept habitants.

Pour l'administration du diocèse, cela représente onze zones pastorales, quarante-trois secteurs pastoraux, cinq cent quarante-quatre paroisses, dont deux cent quarante-trois ont un prêtre résidant. Ces paroisses sont pourvues de lieux de culte et de service.

Si l'on établit en regard de cette situation l'inventaire du patrimoine immobilier qui appartient en propre à l'Eglise, on constate que cent-vingt presbytères et quatre-vingt-quatorze salles pour catéchisme et réunions sont la propriété du diocèse. Mais deux cent trente-quatre presbytères appartiennent aux communes et sont loués aux paroisses. Depuis la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, les églises appartiennent en général aux communes. Toutefois le diocèse possède dix-huit églises construites après 1905. Onze bâtiments à usage scolaire ou éducatif et six bâtiments à vocation diocésaine (tels que l'évêché, les maisons de formation et de rencontre pour les laïcs et les prêtres, la maison de retraite du clergé) complètent cet ensemble immobilier.

La lecture de ce bilan impose une première remarque : pour ce qui concerne les presbytères, l'Eglise est plus largement locataire que propriétaire.

1. Jacques ATTALI, **L'Expansion,** juin 1976.

gestion

La gestion du patrimoine d'une collectivité obéit à des règles rigoureuses, tout autant que pour une propriété privée. Mais elle est commandée par l'usage qui seul justifie la possession. Comment, dans la pratique, peut-on concilier des impératifs aussi contradictoires que la rigueur administrative et la généreuse imprécision d'une politique de l'usage des biens en fonction d'objectifs pastoraux toujours changeants ? Comment éviter la spéculation, l'accumulation de biens inutiles, et maintenir en état de service un instrument par ailleurs indispensable ?

1. une situation confuse

La tâche paraîtra plus ardue si l'on veut bien considérer la situation qui fut celle de l'Eglise de France après 1905. Privée brusquement de ses biens et du droit de posséder, n'étant plus une personne morale reconnue, l'Eglise a dû faire face dans l'improvisation. Presbytères, écoles et autres locaux ont été rachetés soit par des particuliers, soit par des sociétés civiles immobilières. Les membres de ces dernières se considéraient en fait comme mandataires délégués par la communauté locale, et

non comme propriétaires en leur nom personnel. Après bien des difficultés, en 1926, sont créées les Associations diocésaines. Elles ont la capacité juridique de posséder les immeubles nécessaires au culte. La situation semble plus claire : on connaît le propriétaire des biens d'Eglise qui peut agir au nom et pour le service de la communauté chrétienne.

En réalité, les événements de la Séparation et ce que l'on considérait alors comme une spoliation ont développé une méfiance tenace vis-à-vis des pouvoirs publics. Personnes et institutions se sont « débrouillées » pour conserver et agrandir au besoin, selon les circonstances, un patrimoine qui était toujours considéré comme un instrument au service des chrétiens et non comme une source d'enrichissement ou de spéculation.

Après les événements de 1905, la crainte d'étaler des biens au soleil, l'absence chronique de ressources régulières pour l'entretien, la gestion très individualisée et sans contrôle ont fini par créer un véritable problème immobilier de l'Eglise. La façade demeure intacte ; le nombre des bâtiments donne une impression de richesse. Leur vocation de service public, de logement de fonction, qui exclut toute rentabilité, et la lourde charge que représente leur entretien, ramènent à la réalité. Faute de pouvoir tout faire : construire, entretenir, posséder, il faut choisir une voie, définir une politique de l'usage des biens immobiliers. On l'a réalisée, de manière très pragmatique, en plusieurs étapes.

2. une remise en ordre

En premier lieu, une remise en ordre s'imposait. Un fichier de gestion qui comporte inventaire et contrôle de l'entretien a été établi par le Service Immobilier Diocésain, créé en 1969. Les fiches, mises au point par les services du Secrétariat de l'Episcopat, permettent de suivre l'évolution du patrimoine immobilier.

Par ailleurs, depuis 1969, des facilités ont été accordées par la loi pour transformer les sociétés civiles immobilières locales et transmettre leurs propriétés à l'Association diocésaine. Après cette simplification, trois supports juridiques de propriété existent maintenant dans le diocèse : l'Association diocésaine, le Syndicat des Ministres du Culte, et une société anonyme : la Bourgogne Immobilière. Enfin, pour conduire une politique immobilière cohérente, il fallait disposer au plan diocésain d'un instrument d'étude et de préparation des décisions. En 1972, l'Association diocésaine est devenue dans la réalité ce qu'elle est dans les textes : l'organisme juridique reconnu pour la gestion d'un diocèse. Elle réunit désormais des représentants, prêtres et laïcs, des communautés locales.

Une de ces commissions, celle dite de l'Equipement, a reçu mission de définir et de conduire la politique immobilière du diocèse. Animée par un rapporteur laïc, elle reçoit et étudie tous les projets, tant de construction nouvelle que d'entretien. Elle assure le lien avec les comités de gestion locaux. Ayant décidé des investissements, elle en est maître-d'œuvre et contrôle l'exécution.

C'est au sein de cette commission que s'expriment et se confrontent les points de vue techniques, financiers et pastoraux. En définitive, c'est son avis qui demeure prioritaire pour une décision qui appartient en dernier ressort à l'évêque ou à son délégué direct. Tels sont les moyens que s'est donnés le diocèse d'Autun pour assurer la gestion de son patrimoine immobilier. Ils sont au service de la communauté chrétienne, de l'Eglise locale et de la conception qu'elle se fait aujourd'hui des biens matériels. Elle les considère avant tout comme des moyens d'action dont on sait d'avance qu'ils ne rapportent rien.

politique de l'immobilier

Trois principes commandent notre politique : la gérance, l'usage pour la mission et la solidarité.

1. la gérance

La notion de gérance crée la responsabilité, assumée au nom de la communauté et pour son service. Agir en gérant provisoire et non en propriétaire absolu, c'est respecter les biens mis à sa disposition et l'usage auquel ils sont destinés. La gérance suppose en même temps la compétence et l'acceptation d'un contrôle.

En 1973, le rapporteur de la commission de l'Equipement la définissait en ces termes :

« La notion de gérance ? Je ne reviens pas sur la tutelle nécessaire à toute activité humaine regroupée au sein d'un cadre administratif. Si les servitudes juridiques ou la tutelle font peur à quelques-uns, non rôdés à ce genre d'exercice, peut-être un laïc (ou un comité de laïcs) peut-il en être chargé ?

Mais l'esprit de gérance, comment le développer pour qu'il anime le sens de la propriété légale des biens de l'Eglise ? Comment faire en sorte que les Eglises locales (diocèses, paroisses, instituts) se sentent propriétaires très provisoires d'un bien que le Code civil leur reconnaît absolu, mais qui n'est, en fait, réel que dans sa fonction missionnaire ? (...) L'Eglise doit donc s'efforcer de transformer l'image de marque qu'elle a pu donner hier, celle d'une puissance capitaliste, forte d'un patrimoine immobilier, pour se sentir « occupant les lieux » : utilisatrice de ces biens immobiliers. En vérité, la véritable origine de propriété de nos biens remonte à Dieu Créateur, c'est une âme de locataire que nous devrions avoir. Mais locataire responsable et non anonyme, car chaque personne morale ou physique a son identité à trouver et à respecter. Comment faire évoluer ce sens dans la vie et dans l'Eglise ? Sans doute par une recherche permanente de ces situations qui sont à repenser sous leur double aspect fondamental et présent. Le principe des mutations périodiques des prêtres chargés de paroisse semble également être facteur d'un certain dépouillement. »

2. l'usage pour la mission

Rien n'est plus difficile à définir que l'usage d'un bien immobilier pour la mission. Les frontières sont floues entre ce que l'on appelle en « hexagonal ecclésiastique » les options pastorales. Tel souhaite pouvoir réunir des gens dans des locaux adaptés, célébrer en un lieu préparé pour cet usage, accueillir un public sans discrimination. Tel autre choisit d'habiter en H. L. M., fait vivre de petites communautés et verra d'un bon œil l'Eglise se défaire de ses propriétés. Le responsable diocésain devra donc assurer la cohérence, faire valoir le droit des communautés déjà rassemblées, maintenir le souci du bien commun. La décision définitive, qui sera d'ailleurs toujours imparfaite et révisable, n'interviendra qu'après de longs « palabres » qu'il a aussi mission d'organiser.

Si le compromis en ces matières est nécessaire, il obéira cependant toujours à cette règle qui est d'ailleurs celle du code de Droit Canon : l'Eglise ne possède légitimement que ce qui est nécessaire à sa mission. Mais on comprend que l'accord sur le « nécessaire » n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire.

Cette notion commande également la politique des ventes et des investissements. Depuis plusieurs années, le diocèse poursuit une même ligne. Tout ce qui n'est pas utile est vendu ; le produit en est réinvesti pour répondre aux nécessités nouvelles. Les modifications démographiques, un nouvel équilibre urbain-rural exactement inverse de ce qu'il était il y a cent ans, sont les impératifs nouveaux qui conduisent cette opération.

3. la solidarité

On a déjà souligné la difficulté d'une gestion trop individuelle. Si la responsabilité de l'entretien des immeubles nécessaires à une communauté est laissée à ses seules possibilités, on renforcera les inégalités.

Par ailleurs, le souci de ne pas gaspiller, de se conduire en gérant honnête, exige un plan d'investissement pour la sauvegarde et le maintien en bon état de l'immobilier. Il n'est pas besoin d'être spécialiste pour savoir que les ressources ne correspondent pas obligatoirement aux besoins. Seule la solidarité de tout un diocèse peut permettre à tous de disposer du nécessaire. En ce domaine, on remarquera que la situation de l'Eglise est tout à fait semblable à celle des collectivités locales qui, bon gré mal gré, doivent assurer un certain nombre de services : écoles, locaux administratifs, hôpitaux... Personne n'imagine qu'une commune puisse trouver là quelques rapports financiers, quelque « flux de richesse à consommer ».

Depuis 1970, un fonds d'investissement diocésain commence à rendre effective cette solidarité de principe. Comme les autres postes du budget, il est alimenté par les dons des catholiques et par les ventes d'immeubles. Suivant les cas, il prend en charge la totalité des investissements ou apporte son concours par une subvention ou un prêt. A l'exemple d'autres organismes publics, il a dû avoir recours aux emprunts pour financer ses réalisations. Leur remboursement, étant le fait de toute la communauté, exprime aussi cette nécessaire solidarité.

Pour l'heure, il semble que les investissements importants soient terminés. Il faudra surtout, dans les années qui viennent, se préoccuper de faire des provisions pour entretien. C'est pourquoi, dans le même esprit de solidarité, on se propose de réaliser une péréquation des charges immobilières fixes : impôts, assurances, loyers. Si cet objectif réaliste prend corps, c'est une nouvelle inégalité entre les communautés qui disparaîtra. La solidarité est un grand et noble terme ; mais elle se vit dans des réalisations terre à terre. Pour l'avenir, on verra.

Des apparences à la réalité..., du stock possédé au flux de richesse consommée... On a voulu inviter le lecteur à faire ce chemin. Sans complexe ni fausse pudeur, un responsable diocésain a voulu dire comment il administre les biens, dans quel but l'Eglise en use. Il ne se réjouit pas de posséder ni ne s'en attriste ; il essaie simplement de faire passer dans la pratique une notion de propriété au service du bien commun, justifiée par le seul usage, et qu'il se souvient d'avoir lue dans saint Thomas.

lucien ray

joseph de charette

annecy : contestation autour d'un séminaire

« Des chrétiens reprochent à l'Eglise d'Annecy de trop se comporter en marchand de biens », titre **Le Monde** du 27 décembre 1974. Un peu auparavant, sous le titre : « Tempête autour d'un séminaire », **Le Dauphiné Libéré** avait écrit, dans son numéro du 2 novembre 1974 : *« Six cents chrétiens qui signent une pétition pour protester contre une décision de l'Evêque : jamais on n'avait vu cela dans un pays de chrétienté comme la Haute-Savoie. »*

Enfin, **Informations catholiques internationales** (désigné désormais par le sigle : **I. C. I.** présente un dossier : « L'affaire du séminaire d'Annecy : deux visions différentes de l'Eglise », dans le numéro 474 du 15 février 1975.

qui sont donc ces contestataires ?

Laissons le soin de décrire ces contestataires au journaliste d'**I. C. I.** :

« ... Des ruraux militants au C. M. R., des ouvriers d'A. C. O., des enseignants, des travailleurs sociaux, des jeunes, des prêtres aussi. Beaucoup se situent à gauche, mais avec des nuances diverses ; un maraîcher se déclare centre-démocrate. Qu'ont-ils en commun ?... un grand souci de fidélité à l'Evangile. Ce sont pour la plupart des travailleurs aux revenus modestes, sensibles aux conditions des plus défavorisés et en particulier des immigrés... ils ressentent davantage la nécessité pour l'Eglise d'être pauvre... Tels ces quatre couples de jeunes qui, après avoir essayé en vain de donner à leur paroisse une allure plus dynamique, se retrouvent une fois par semaine pour réfléchir ensemble sur l'Evangile et tenter de prier. Cet ouvrier d'une cinquantaine d'années, militant d'A. C. O., se sent isolé depuis qu'il fait partie du Comité Vérité-Justice... ».

Disons pour compléter que ces isolés se sont regroupés à partir d'un travail fait en commun sur le thème proposé par l'épiscopat français pour sa recherche à Lourdes en 1974 : « Salut de l'homme et libération en Jésus-Christ ». Le premier dossier a été constitué par quatre membres désignés par ce groupe où beaucoup de mouvements catholiques étaient présents. Comme la plupart des membres de ce groupe ne souhaitent pas aller plus loin après la rédaction de ce dossier, quelques autres, surtout militants de « Vie Nouvelle » et du « Comité Vérité-Justice », provoquent une réunion pour élargir leur base. Les réponses ont dépassé leurs espérances.

pourquoi ces chrétiens se sont-ils levés ?

Les membres du nouveau groupe ainsi formé se sont eux-mêmes expliqués sur les motifs de leur action :

« Les réserves émises contre la décision de construire un nouveau séminaire portent principalement sur quatre points :

1. La décision n'a été prise que par un petit groupe de prêtres. Avant que la décision soit arrêtée, le Conseil presbytéral n'en a jamais vraiment débattu. Quant au Conseil des laïcs, il a été « consulté » une fois que tout était décidé [1].

2. Le nouveau séminaire doit satisfaire les besoins de formation permanente des prêtres et des laïcs. Or, à Annecy, existent déjà plusieurs autres maisons qui ont ces objectifs et qui sont sous-utilisées. Mais elles appartiennent à des congrégations religieuses, et per-

1. Le journal **Le Monde** a cité un prêtre, membre du Conseil presbytéral : « Connaît-on les conditions dans lesquelles cet avis a été sollicité ? Sait-on que les prêtres ont été appelés à voter à main levée, en présence de l'évêque, sans même connaître les buts de l'opération ». **I. C. I.** de son côté parle aussi de la mise en place de ce conseil : « La plupart des membres du Conseil presbytéral sont choisis au pied levé, élus avec quatre ou deux voix, parce que cela n'intéresse personne ».

sonne n'a cherché vraiment à établir des collaborations... Les paroisses annéciennes sont largement équipées de locaux qu'il faut souvent louer pour les rentabiliser : telle salle paroissiale sert de salle des ventes, telle autre de salle de danse ou de salle d'entraînement pour une société sportive...

3. L'image sociale que donnera l'Eglise par une telle possession et une telle construction ne pourra être qu'une image de richesse et de puissance. En effet, l'emplacement choisi, compte tenu des lois foncières et immobilières de notre pays, ne peut être qu'un emplacement réservé au « grand standing ». La dérogation que les promoteurs n'ont pas réussi à obtenir, l'Eglise l'a pu : elle apparaît encore plus puissante qu'eux. Cette image sociale ne peut pas être un signe de pauvreté évangélique.

4. Enfin apparaît contestable l'utilisation du fruit de la vente de l'ancien séminaire : trois millions de francs (nouveaux : N. D. L. R.). Cet argent et ce terrain pourraient servir à la pomotion de populations plus démunies, soit de notre département où il existe par exemple de micro-bidonvilles, soit du Tiers-Monde. »

Pour conclure ce chapitre, disons que l'action des contestataires a été essentiellement une **action d'information.** Un dossier sérieux est diffusé, donnant pour la première fois les données du problème. Un rendez-vous est demandé à l'autorité.

la réponse de l'église : la contre-information

Le silence dont la hiérarchie s'était entourée n'étant plus tenable (un membre du Conseil épiscopal reconnaît en privé : « Si la mise en route de la construction n'avait tant traîné, personne ne s'en serait inquiété ! »), une vaste campagne d'explication est entreprise par les instances officielles du diocèse. Elle se déploie en trois directions.

1 à l'adresse du peuple chrétien

On annonce dans la revue du Centre des vocations (numéro de janvier 1975) la construction du nouveau Centre de formation. On donne brièvement les raisons de cette décision, sans mentionner l'existence ni l'intervention des contestataires.

Par contre, on présente le problème sous son aspect général : « L'Eglise est-elle riche ? », titre le bulletin interparoissial **Annecy catholique** — distribué dans toutes les boîtes aux lettres de l'agglomération — en son numéro d'octobre 1974 ; la liste y est dressée des biens immobiliers d'Eglise existant à Annecy. Le séminaire est inclus dans cette liste, entre le bureau de l'hebdomadaire diocésain **Le Courrier savoyard,** et la Maison Saint-François pour les prêtres âgés. Mais on ne mentionne pas les biens des congrégations et associations diverses. On conclut :

« Quand on sait que ces équipements, qui constituent un ensemble immobilier non négligeable, sont au service des catholiques du diocèse, on comprend facilement qu'ils sont insuffisants et qu'il faut les compléter. »

Le même souci d'élargir le débat conduit le Chanoine Meynet, responsable des finances diocésaines, à présenter l'histoire du séminaire d'Annecy à travers les siècles dans l'hebdomadaire déjà cité : **Le Courrier savoyard,** sous le titre « Tempête autour du séminaire ». Il en profite pour demander les cinq cent mille nouveaux francs qui vont manquer, à cause des hausses de prix [2]. Enfin on déclare son propos de :
« chercher une méthode qui permette à l'énorme majorité des chrétiens d'exprimer leur accord... (et) d'empêcher, par une information méthodique, que cet effort d'intoxication (sic) ne trouble les fidèles » (op. cit., 28 octobre 1974).

2. La construction avait toujours été présentée comme une « opération blanche » : on construisait un nouveau séminaire avec le prix payé par le département pour l'achat de l'ancien.

2 à l'adresse des responsables de mouvements, ou des représentants des œuvres catholiques

Au Conseil diocésain des laïcs du 26 mai 1973, on avait donné comme raisons de la construction d'un nouveau séminaire :

— **l'ouverture**

Il faut être adapté, moderne ; on fait allusion à la « mentalité actuelle des jeunes » ;

— **la rentabilité**

L'ancien bâtiment coûte trop cher : « Le conserver serait faire une politique de riche que l'Eglise ne doit ni ne peut se permettre ». En une autre occasion, le Chanoine Meynet dira de même : « Il nous fallait abandonner le carrosse de jadis, beau, certes, vaste aussi, mais totalement dépassé, pour acquérir un véhicule plus modeste, mais surtout plus moderne ».
A l'assemblée plénière de la Commission du temporel (prêtres représentant l'ensemble de leurs confrères), le 28 octobre 1974, les choses étaient présentées de la sorte : « La contestation mériterait sans doute d'être prise en considération, si elle était dictée par des préoccupations pastorales et évangéliques. En fait, elle est l'exécution docile des directives données à leurs amis par les groupes de « chrétiens marxistes », ainsi qu'il ressort de la réunion tenue à Chevilly-Larue, près de Paris, le 15 octobre 1974 (voir **Le Monde** du 16 octobre 1974). On en conclura que c'est « un groupe qui travaille avec des moyens bien au point pour démolir la baraque » (Compte rendu de l'Assemblée plénière de la Commission du temporel du diocèse d'Annecy, daté du 16 novembre 1974).

3 à l'adresse des représentants des contestataires

Des délégués des chrétiens contestataires ont bien été reçus par des représentants de l'évêque ; mais on leur a donné à entendre qu'on n'avait pas à répondre à la question, par eux posée, du témoignage de pauvreté de l'Eglise. *« La docilité à l'Eglise et l'obéissance à l'évêque sont un élément important du témoignage* [3]. *»*

« Les représentants de l'évêque se déclarent porteurs du témoignage évangélique comme chrétiens, mais plus encore comme prêtres. Ce message doit être porté « en Eglise », avec des signes ; le séminaire en est un. »

« Le pouvoir de décision appartient à l'autorité apostolique (l'évêque) et la contestation ne peut lui enlever ce pouvoir... l'écoute n'implique pas modification du choix. »

« Ce qui m'a le plus frappé, dit un directeur de coopérative agricole qui a participé à la rencontre avec les représentants de l'évêque, c'est cette certitude qu'ils ont d'avoir la vérité. Ils ne sont pas dans la vie. Ils ont une théologie désincarnée. » (note extraite des I.C.I., article cité).

Le long compte rendu de la susdite rencontre n'a pratiquement pas d'autre argument que celui résumé par cette dernière appréciation. Mais peut-être est-ce plus grave que des propos durcis par l'affrontement. Une note aux prêtres, datée du 31 décembre 1974, compte rendu de l'exercice du Denier du culte pour cette année-là, fait appel, dans une annexe, à des laïcs pour une prise de responsabilité dans ces questions financières :

« Un des ministères que les laïcs ont à assurer en priorité, en union avec les évêques, est celui de la vie matérielle de l'Eglise (qui) a besoin de chrétiens dévoués, éclairés et décidés à travailler en étroite collaboration avec le pape et les évêques... Ce travail ne sera valable que s'il est en lien étroit avec les évêques, détenteurs de la tradition apostolique. »

Une seconde réunion des mêmes délégués avec les mêmes représentants de l'évêque

3. Toutes les citations qui suivent sont extraites des comptes rendus rédigés en commun par les représentants de l'évêque et les délégués des signataires, à la suite de deux réunions tenues les 16 novembre et 7 décembre 1974.

débutera par une longue communication lue par l'un de ceux-ci sur le thème : « Quels sont les besoins de l'Eglise de demain ? ». Les quatre délégués ne parviendront pas à faire sortir l'échange du cadre d'un cours abstrait de théologie pastorale.

Il faut noter enfin qu'un argument, souvent repris aux divers niveaux de la discussion, apparaît comme sous-jacent à la prise de position de l'autorité diocésaine : c'est l'idée d'un « patrimoine » de l'Eglise qui est à sauvegarder. Ainsi, une déclaration du 16 novembre 1974 affirme :

« Il est nécessaire de réemployer le patrimoine de l'Eglise, pour le même objectif de formation, sous une forme adaptée aux besoins nouveaux. On ne peut pas faire la charité avec le patrimoine de l'Eglise ! »

On peut noter ici le poids des expressions utilisées : « faire la charité », et la notion de « patrimoine », si typique de l'idéologie bourgeoise style Troisième République ! Mais on est rassuré par la suite de l'histoire : le patrimoine a non seulement été conservé mais légèrement augmenté, puisque sont « rentrés » les cinq cent mille nouveaux francs demandés aux catholiques de Haute-Savoie et qu'un bâtiment neuf a été construit sur le terrain d'un site protégé en obtenant une « dérogation ponctuelle ». Cela vaut bien, sans doute, une petite entorse aux conseils évangéliques.

quelques réactions dans les mouvements d'église

La « Paroisse universitaire », après avoir rappelé

« qu'elle avait critiqué la conception du Conseil diocésain des laïcs, constate que les divers conseils de l'évêque n'ont pas abordé de front le problème de l'accueil des questions au sein de l'Eglise... Cette querelle met en cause les structures de concertation dans l'Eglise...

On demande trop facilement à l'Eglise institutionnelle d'être dans le domaine de la pauvreté le signe de ce que l'on n'est pas soi-même. La gestion pécuniaire est nécessaire. Ne pourrait-elle être plus communautaire ? ».

En définitive, elle est plutôt d'accord pour un « investissement au service de l'intelligence de la foi », mais elle restera attentive à l'utilisation faite de ce nouveau bâtiment... et « jugera l'arbre à ses fruits ».

Un aumônier d'A. C. O. écrit, après discussion en comité diocésain :

« Je ne suis pas d'accord pour signer (la pétition), parce que ça détourne nos préoccupations de notre vrai boulot, ça nous prend le peu de temps dont nous disposons pour ce qu'on essaie de faire en classe ouvrière... L'Eglise à bâtir en classe ouvrière n'a guère besoin de séminaire. L'Esprit de Jésus-Christ nous précède dans le cœur des travailleurs... Je ne signe pas ce document parce qu'il me semble que cela ne sert pas du tout la classe ouvrière. »

Au bout de quelques mois... la construction a avancé. Il est clair que le rappel « prophétique » ci-dessus décrit n'a pas été entendu. Le comité des contestataires essaie à cette occasion de poser le problème de l'information dans l'Eglise et celui de l'expression des minorités. Le C. M. R., le C. C. F. D., la « Paroisse universitaire », « Pax Christi » répondent favorablement. Mais rien n'aboutira sur ce point non plus.

peut-on conclure ?

Avec un groupe de travail du Centre théologique de Meylan qui a étudié ce dossier, on peut remarquer que :

« dans l'Eglise, comme dans la société, on élimine certains questionnements. Le pouvoir institué ne supporte pas les questions qui troublent fondamentalement le fonctionnement des organismes en place et l'ordre établi... Avec la contestation qui s'exprime ici, les problèmes sont déplacés à partir de la prise en considération d'autres points de vue qui

n'étaient pas pris en compte : priorité à la pauvreté évangélique, utilisation différente des ressources diocésaines... Un membre du groupe rappelle ce qu'ils avaient vu l'an dernier : cette incapacité des pouvoirs religieux et politiques à entendre Jésus parce qu'il déplaçait les problèmes. ».

Les contestataires ont pu remarquer que cette attitude n'était pas seulement celle de la hiérarchie, mais celle aussi de la grande majorité des prêtres. Ils ont noté que très peu de ceux-ci ont signé le document présenté par eux (pratiquement pas de jeunes prêtres). Dans le diocèse, un seul bulletin paroissial leur a ouvert ses colonnes. Evêques et prêtres sont ainsi apparus comme étant du même côté, et eux étaient de l'autre.

Un an après, où en sont les signataires que décrivait le premier paragraphe ?

Ils ont été « amusés » par deux réceptions où on ne les a pas écoutés ; ils ont été humiliés, déconsidérés par les moyens d'information du pouvoir. Cette bataille perdue n'est pas la première, et beaucoup, constatant que le rapport de forces leur est trop défavorable, jettent le manche après la cognée. D'autres pensent que la défense des pauvres a aussi un front à l'intérieur de l'Eglise et veulent lutter contre la courroie de transmission de l'idéologie dominante que cette Eglise représente le plus souvent. En même temps, c'est un autre témoignage de foi qu'ils veulent exprimer.

la décroissance des institutions chrétiennes dans le diocèse de nantes

Pour observer la décroissance des institutions chrétiennes, il est suggestif de considérer les différentes activités contrôlées par l'Eglise dans un diocèse autour de 1950, année qui a représenté une sorte d'apogée de cette pastorale, et en 1975, année où l'on peut enregistrer statistiquement un net déclin en rapide évolution. Il n'a pas été facile, dans le cadre du temps imparti pour la rédaction du présent numéro de **Lumière et Vie,** de recueillir toutes les statistiques. Toutefois les chiffres ci-après sont suffisamment éloquents. L'observation se fait à deux niveaux : celui de l'importance relative du secteur confessionnel par rapport au secteur laïque et, surtout, celui du nombre de prêtres, religieux et religieuses qui y exercent une activité professionnelle par rapport au nombre de laïcs. Le personnel religieux est, en effet, soumis par statut à une discipline commune d'action — ce qui est le propre de l'institution chrétienne — à laquelle le personnel laïque n'adhère pas forcément, ce qui entraîne incontestablement à la longue une certaine dérive par rapport au but poursuivi, même si l'établissement demeure contrôlé par l'organisation. Le changement est radical en matière d'établissement de santé ou de bienfaisance ; la sécularisation des activités naguère totalement contrôlées par l'Eglise y est particulièrement nette. Il est bien évident, en effet, que les opinions religieuses ne peuvent jouer aucun rôle ni dans l'embauche ni dans le maintien du personnel, fût-il d'encadrement. A plus forte raison la volonté d'« apostolat ».

Il y aurait lieu de préciser les chiffres des prêtres, religieux et religieuses donnés ci-après par l'âge de ceux et de celles qui demeurent en fonction. L'âge moyen ferait apparaître que l'évolution constatée va largement s'accentuer dans les prochaines années.

enseignement

1. En 1950, l'Enseignement Catholique contrôlait environ 60 % des élèves du département, tous niveaux et toutes disciplines confondus. Il n'en contrôle plus que 41 % malgré une augmentation importante du secteur scolaire. Le nombre d'établissements de tous ordres est resté le même (549 au lieu de 550) malgré l'extension considérable des villes.

2. Surtout, le personnel religieux est en régression très importante tandis que le personnel laïque augmente considérablement. Le premier passe, en vingt-cinq ans, de 1325 à 573 et le second de 1288 à 4254. Au total, le personnel religieux qui comptait, en 1950, pour 51 % ne compte plus que pour 12 % du total des maîtres. Une évolution encore plus caractéristique peut être observée au niveau du personnel de direction naguère totalement composé de prêtres et religieuses.

Etat statistique

	LAICS			ECCLESIASTIQUES			
	Hommes	Femmes	TOTAL	Religieux	Religieuses	Prêtres	TOTAL
1950	344	944	1288	272	777	276	1325
1975	1310	2944	4254	150	384	39	573

3. L'ensemble des établissements au nombre de 549 est resté propriété des paroisses et des congrégations mais nombre d'entre eux ont désormais une direction laïque.

santé

1. En 1950, l'ensemble des établissements de santé et de bienfaisance était contrôlé par les congrégations religieuses, à part quelques très rares exceptions. A Nantes même, par exemple, on comptait 17 cliniques. Or 7 étaient propriété des communautés (et d'une paroisse), mais une seule était à direction et personnel laïques. En 1976, on ne compte plus que 5 cliniques dirigées par les communautés qui en sont d'ailleurs propriétaires (l'une étant en instance de cession). Toutefois, le personnel laïque y est largement prédominant. Autre exemple : les maisons de personnes âgées ; en 1950 on en comptait 53 dans le département : 17 étaient propriété des congrégations et les 36 autres étaient dirigées par elles. En 1975, on compte 135 maisons dont seulement 70 dirigées par les congrégations, soit donc environ 50 % au lieu de 100 %.

2. La statistique du personnel est particulièrement suggestive de l'évolution qui s'est produite en un quart de siècle. Pour bien lire la statistique ci-après, il faut remarquer qu'elle ne concerne que les seules maisons où les religieuses étaient présentes en 1950 et en **1973** (date de l'état qui nous a été fourni). Si l'on considère donc l'ensemble des établissements du département, par exemple pour les maisons de personnes âgées (v. plus haut) ou encore les maisons de jeunes en difficulté (dont le nombre a aussi beaucoup augmenté puisque, sous toutes réserves — car nous n'avons pas pu obtenir confirmation de certains chiffres —, on en comptait 26 en 1950 dont 20 propriété des religieuses et 6 autres dirigées par elles, alors qu'en 1975 on en compte 92 en tout sans qu'il y ait eu appel aux religieuses pour leur direction), le déséquilibre en faveur des laïcs est encore plus accentué que le fait apparaître l'état ci-après. L'écart s'est évidemment creusé depuis trois ans.

PERSONNEL RELIGIEUX	Hôpitaux	Cliniques	Maisons personnes âgées	Maisons jeunes en difficulté
1950	220	221	424	235
1973	128	97	360	143
PERSONNEL LAIQUE				
1950	?	132	130	200
1973	2062	461	593	530

loisirs

1. Il existe dans le département 130 « sociétés » affiliées à la Fédération Sportive et Culturelle de France (F. S. C. F.), mouvement catholique agréé par l'épiscopat. En 1950, on en comptait 188. Les réalités que recouvrent ces chiffres ne sont sans doute pas exactement comparables mais, en 1950, toutes ces « sociétés » étaient dirigées par le clergé alors qu'aujourd'hui aucune ne l'est plus. Dans une enquête de 1975, à la question : « les prêtres de votre paroisse s'intéressent-ils à votre société ? », sur 45 réponses, on compte 33 « Non » et 12 « Oui ». Les biens dont jouissent ces sociétés sont demeurés paroissiaux pour la plupart.

2. En 1950, on comptait dans le département environ 200 salles paroissiales (sur 279 paroisses) équipées pour le théâtre amateur. 88 d'entre elles fonctionnaient comme salles de cinéma de façon régulière sous la responsabilité du clergé paroissial. En 1976, on n'en compte plus que 39. Affiliées à une organisation d'inspiration catholique, elles sont pour la plupart dirigées par des laïcs. Les autres salles sont vendues aux municipalités ou fermées.

3. En 1950, on comptait 80 colonies de vacances dirigées par le clergé et appartenant aux paroisses ou au diocèse. On n'en compte plus que 6.

crédit

En 1950, alors que les banques ne comptaient de succursales que dans les agglomérations importantes, le clergé contrôlait 219 caisses de crédit mutuel établies dans presque toutes les paroisses, dont le siège était la plupart du temps au presbytère ou, à tout le moins, dans un local paroissial. 96 curés étaient même secrétaires permanents. Un inspecteur ecclésiastique directement nommé par l'Evêché assistait la direction.

En 1976, 7 caisses seulement sur 191 sont tenues par des prêtres et toutes ces caisses sont établies dans des locaux commerciaux complètement indépendants. L'inspecteur a été supprimé en 1968.

les options financières d'une communauté bénédictine

Quel que soit le poids normal et inévitable du passé, nous essayons de ne pas raisonner à partir de lui, comme si la seule question était le maintien de l'acquis et l'usage à en faire. Nous cherchons à nous habituer peu à peu à raisonner, au contraire, en terme de projet : quels sont les besoins ou les intentions que nous choisissons de satisfaire, et comment ?

Ces besoins sont de trois sortes : la suffisance quotidienne pour chacun des frères, une certaine sécurité collective pour la communauté, et des besoins extérieurs.

la vie courante

En ce qui concerne la vie courante, on pourrait résumer ainsi notre option de principe : régler la consommation sur les besoins (réels !), et la production sur la consommation. Cette formule appelle bien des commentaires.

1. la consommation

La règle de saint Benoît dit que chacun doit **« recevoir tout le nécessaire »** (ch. 55) ; mais elle ajoute que le nécessaire varie de l'un à l'autre (ch. 34 et **passim**), ce qui fait que le réglage est affaire délicate et toujours à reprendre, selon des normes qui n'ont rien de mathématique.

Il reste que des chiffres globaux ont valeur d'avertissement et d'éducation. Une comptabilité rigoureuse des dépenses de consommation de la communauté était le premier outil indispensable à une prise de conscience en matière de pauvreté. Après plusieurs années de travail, en commun avec huit autres monastères et sous la direction exigeante d'un technicien laïc, l'instrument est à peu près au point, et nous savons maintenant avec précision sur quel pied nous vivons.

En comptant tout (impôts, assurances, entretien des bâtiments, etc., et également les fournitures internes, par exemple les légumes « payés » aux jardiniers ou les meubles aux menuisiers), et en divisant le total par le nombre de moines, nous constatons que la moyenne des dépenses par tête et par mois a été en 1975 d'environ 750 F.

Divers facteurs interviennent dans ce résultat. Il y a évidemment quelques secteurs où nous économisons beaucoup, sinon presque tout : loisirs, viande, tabac... Il y a le gain considérable provenant d'une totale mise en commun, à plusieurs douzaines d'hommes. Il y a un effort pour réduire au minimum le gaspillage. Mais deux éléments méritent d'être plus explicités, parce qu'objet d'une véritable option.

D'abord, nous avons choisi de nous passer à peu près totalement de salariés laïcs (seule exception : l'hôtellerie extérieure). Les frères assurent eux-mêmes tous les services et travaux internes.

D'autre part, nous possédons notre maison, qui est assez grande, avec du terrain autour. Or, quand on met bout à bout les impôts et assurances, les frais d'entretien et surtout les amortissements qui font partie des stricts devoirs d'une bonne gestion, il apparaît que la position de locataire serait moins coûteuse ! Mais l'habitat est un des domaines où nous pensons que la vie monastique a ses exigences propres, sur lesquelles il ne faut pas lésiner si l'on peut, et qui demandent qu'on soit maître de ses discernements et de ses choix. Pour donner quelques exemples : nous avons mis le chauffage dans les cellules, pour qu'on puisse y chercher paisiblement le travail silencieux et le recueillement, mais nous n'y avons pas mis l'eau courante, qui n'est guère qu'un confort — nous ne croyons pas superflu de rendre notre cadre de vie plaisant, avec des fleurs autour de la maison et des locaux communs gais, mais nous refusons de collectionner des objets de valeur, et ainsi de suite.

Nous nous sommes jugés en droit d'inclure dans notre espace vital encore deux choses. Trois petites maisons qui donnent sur notre clôture, et que nous louons à des amis. Et un bâtiment de ferme à une vingtaine de kilomètres dans la montagne, où des frères peuvent aller prendre une ou plusieurs journées de solitude, où tel groupe peut aussi faire une

sortie de travail ou de détente — en reconnaissant que nous sommes là à la limite du luxe. Une dernière remarque à propos de notre consommation. Le total a tendance à grossir plus vite que la moyenne nationale de l'augmentation des prix. Pour tenter de maîtriser cette évolution, nous procédons par budget provisionnel ; chaque responsable sait, au début de l'année, quelle somme lui est allouée ; il l'accepte et doit dès lors s'arranger pour satisfaire les besoins des frères dans son domaine sans dépasser cette limite.

2. la production

Régler notre production sur notre consommation, cela signifie, en d'autres termes, travailler assez pour subvenir à nos besoins, mais pas davantage.

C'est encore un choix ; il serait parfaitement défendable, étant donné le « service public » de prière et d'accueil que nous assurons, que nous soyons nourris par la collectivité, au moins en partie ; il y a aussi une valeur spirituelle authentique dans la dépendance poussée jusqu'à vivre d'aumônes. A l'inverse, il serait tout à fait justifiable que nous nous évertuions à gagner plus qu'il ne nous faut, pour aider des pauvres avec l'excédent. Nous préférons nous donner et donner aux autres le double signe que nous sommes capables de gagner notre pain, comme n'importe qui, et, cela fait, de consacrer une part importante de notre temps et de nos forces à créer et partager un loisir qui donne son sens à notre vie : un loisir pour Dieu avec nos frères.

Comment organiser le travail pour faire rentrer ce dont la communauté a besoin ? L'autarcie, souhaitée par la règle de saint Benoît (cf. ch. 66), n'était déjà pas complètement possible à cette époque (c'est-à-dire au VI[e] siècle : cf. ch. 57, **Des artisans**) ; aujourd'hui, on n'en a même plus la nostalgie. A l'extrême opposé, on pourrait théoriquement concevoir que les moines aillent travailler à l'extérieur comme salariés ; il n'est pas exclu que cela leur fût bénéfique quant à la liberté d'esprit une fois le travail terminé ; cela supprimerait en outre tout problème concernant la propriété des instruments de production ; nous ne voyons cependant pas que ce soit possible dans le contexte actuel, sinon très partiellement pour quelques professeurs, prédicateurs, artistes...

Reste donc la solution, pratiquement universelle dans les monastères, d'avoir nos propres entreprises, écoulant leurs produits sur le marché général. Nous nous différencions de beaucoup d'autres communautés monastiques en ce que, délibérément, nous multiplions les unités de production de faible dimension ; les frères travaillent par deux, trois ou quatre — sans compter certains artistes ou intellectuels dont la production est par nature individuelle — dans des « emplois » agricoles, artisanaux ou même commerciaux (comme la librairie-magasin à la porterie du monastère). Cela comporte à nos yeux un triple avantage : diminuer le risque d'effondrement global, faciliter l'épanouissement des dons naturels diversifiés et aussi alléger énormément les investissements en matériel ; en fait, dans un tel système, le capital utilisé et qu'on s'efforce d'entretenir et de développer, c'est avant tout la valeur professionnelle des hommes.

Le danger, c'est évidemment la dispersion ; elle irait facilement jusqu'à l'individualisme, avec les retombées financières qu'on imagine. Nous avons voulu y parer en regroupant les principales activités dans une société anonyme, dont la gestion unifiée a permis de réaliser un progrès de rendement spectaculaire, tout en laissant l'initiative à chacun dans son secteur sans que soit augmentée la pression du travail sur l'emploi du temps. Il nous semble que la rationalisation a joué là son rôle, mais qu'il n'y a pas lieu de la pousser plus loin.

Elle nous permet aussi de nous insérer normalement, honnêtement, dans la mécanique générale de l'économie française : organisations professionnelles, fisc et bientôt Sécurité sociale. Peut-être trop normalement, dans la mesure où certains aspects de cette mécanique devraient être critiqués, voire ouvertement contestés.

les réserves

Une fois le roulement normal assuré, il reste à se demander si nous devons, de plus, nous assurer contre les risques qui sont multipliés par notre nombre.

Cela soulève deux questions également délicates. L'une de discernement spirituel : quelle est la dose d'humble sagesse raisonnable, quelle est la dose d'abandon à la providence, que réclame notre vocation propre ? La seconde, proprement politique : dans quelle mesure devons-nous accepter d'entrer dans un processus de socialisation qui devient de plus en plus contraignant et dont la sécurité est actuellement le domaine d'élection ?

Voici ce que nous faisons, sans être sûrs d'avoir raison. Nous incluons dans notre budget ordinaire des assurances correspondant à la moyenne de ce qui se fait en France (incendie, accidents) et les cotisations de Sécurité sociale qui vont d'ailleurs devenir obligatoires (maladie, vieillesse). Cela fait, nous pensons pouvoir réduire à son minimum l'auto-assurance que constitue la détention d'une réserve en capital. Pourrions-nous la supprimer complètement ? L'histoire nous apprend que les communautés se trouvent parfois du jour au lendemain devant des trous financiers considérables, pour des motifs imprévisibles, donc impossibles à assurer ; c'est un peu la contre-partie de la mise en commun qui, quand tout va bien, a tant d'avantages ; nous jugeons donc de notre devoir envers la communauté de demain de lui transmettre un certain matelas de sécurité ; nous en avons fixé l'ordre de grandeur à l'équivalent d'une année de dépenses ordinaires. Il est entendu que ce qui viendrait en excédent sera considéré comme un « superflu à amputer » ; cela est déjà largement passé dans la pratique.

C'est dire que nous nous défendons — assez efficacement, semble-t-il — contre la tentation de thésauriser ou même de capitaliser judicieusement. Etant donné la destination de la réserve que nous croyons devoir garder, il est pratiquement inévitable de lui donner la forme de valeurs mobilières — ce qui pose des problèmes moraux sans solution tranquillisante. Quant aux biens fonciers, en dehors des quatre ou cinq hectares dont nous jouissons et qui ne paraissent pas excessifs pour notre nombre, et des cinquante-cinq environ que nous exploitons nous-mêmes par notre travail agricole, nous n'avons pas l'intention d'en garder ; nous comptons nous défaire paisiblement de ceux qui nous sont arrivés ou nous arriverons par héritage, au fur et à mesure que les circonstances permettront de le faire, sans heurter des personnes ou compliquer trop les affaires.

En attendant, deux propriétés dans les environs du monastère posaient une question immédiate. L'une a été aménagée (non sans frais !) pour être mise à la disposition d'une œuvre d'assistance et d'éducation. L'autre a été vendue et son prix, distribué.

le devoir d'entraide

Les politiques définies ci-dessus ont permis de dégager des ressources assez importantes, tant régulières (honoraires de messe et autres aumônes reçues par la communauté) qu'exceptionnelles (héritages ou dons plus massifs) dont nous pouvons disposer pour répondre à des besoins extérieurs. Depuis plusieurs années, cela représente au minimum le tiers de ce que nous dépensons pour nous-mêmes ; quelquefois beaucoup plus. Du même coup, s'ouvre un monde de cas de conscience.

Faut-il se faire un idéal de l'anonymat et, par exemple, tout envoyer systématiquement au Secours catholique ? Ou, au contraire, faut-il personnaliser des relations qui, on nous le dit assez souvent, apportent bien autre chose que le secours matériel à propos duquel elles sont nées ?

Faut-il, pour le meilleur rendement, se concentrer sur quelques actions, soit plus massives, soit plus suivies ? Ou, au contraire, doit-on multiplier les heureux par de petits

gestes plus sympathiques que réellement efficaces ?

Faut-il, selon un vieux principe dont on devine d'emblée la sagesse, donner ce qu'on peut mais ne jamais prêter ? N'y a-t-il pas des cas où le prêt est plus respectueux et plus éducatif ?

Des questions de ce type surgissent de tous les coins. Mais elles sont comme balayées par une dernière : y a-t-il lieu de tant réfléchir, et est-il intelligent de vouloir mettre de la logique dans un domaine où tout est imprévisible, les demandes comme les ressources (car même les honoraires de messe peuvent très rapidement se réduire à peu de choses) ? Mieux vaut sans doute accepter le coup-par-coup, avec l'inconfort de ses perpétuelles interrogations.

Et par-dessus tout, inutile d'en trop parler.
Il se peut que ces pages déçoivent certaines curiosités. C'est exprès qu'elles évitent les précisions trop graphiques et trop identifiables ; autre chose est de présenter aux représentants de l'Etat une comptabilité sans secrets, autre chose d'introduire les lecteurs d'une revue dans les problèmes de fond que pose à une communauté de moines la nécessité de vivre au sein d'une société capitaliste. Peut-être trouvera-t-on que ce témoignage aurait été plus vrai et plus crédible si nous avions donné tous les noms et les chiffres. Qu'il soit permis, pour relativiser cette notion de témoignage, de terminer par un petit trait. Quand nous nous sommes purement et simplement défaits d'une propriété « superflue », certains autres moines, l'apprenant, ont qualifié le geste de « prophétique » — ce qui est vraiment beaucoup dire ! — ; mais dans le pays, certaines personnes ont eu pour réaction de s'écrier : « Faut-il qu'ils soient riches pour pouvoir se permettre ça ! »...

LA REVUE NOUVELLE

N° 10 — OCTOBRE 1976

○ **LES C P S**

— Des « Chrétiens pour le socialisme », par **La Revue Nouvelle**

— L'évangile dans sa radicalité, par **Robert Detry** et **Xavier Godts**

— Les « Chrétiens pour le socialisme » et la dimension internationale, par **François Houtart**

— Ma foi de militant, par **Robert Lefève**

○ L'initiative industrielle publique... une dynamique anticapitaliste ?, par **Michel Capron**

○ L'assurance maladie en faillite, par **Edouard Descampe**

○ Mao, maoïsme, par **Marcel Liebman**

○ 39-40 : journal d'une défaite, par **Jean Vanwelkenhuyzen**

○ **Livres :** « Le cheval d'orgueil » ou le retour au bercail, par **Jacques Vandenschrick ;** « Lénine hors du mausolée », par **Huges Le Paige**

Etc.

Ce numéro : 120 FB - 15 FF - 4 $

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Volxem, 305, B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 920 FB - Autres pays : 1.100 FB

France : 110 FF - Canada et USA : 35 $

Socété Générale de Banque Bruxelles : n° 210-0261000-25

le droit et le fait

associations diocésaines, congrégations religieuses

Les problèmes liés à la propriété ecclésiastique en France ne peuvent se comprendre sans faire référence à l'histoire et en particulier à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat au début de ce siècle. En dépit des efforts réciproques et des arrangements intervenus depuis lors, cette rupture a laissé des traces durables : par exemple, la dissimulation de ses biens et revenus à laquelle l'Eglise s'est crue contrainte pour survivre, d'où le caractère embrouillé de ces solutions de fortune et souvent le désordre auquel elles ont conduit. Mais il faut aussi tenir compte des blessures laissées dans les sensibilités par les mesures hostiles décrétées dans les années 1900. Ressentiment et méfiance face à l'Etat « persécuteur », pour s'être atténués avec le temps, freinent encore souvent la clarification des rapports entre la puissance publique, son fisc et l'Eglise. Cela explique comment les biens d'Eglise sont régis par une triple instance : le Droit canon, le vide juridique quant au Droit public et la « débrouillardise » permettant d'y pallier vaille que vaille, et enfin, les arrangements progressivement négociés pour sortir de cette situation paradoxale.

Il arrive très souvent que l'on confonde les religieux — hommes et femmes — avec le clergé diocésain et paroissial, et leurs biens avec ceux des diocèses et des paroisses. Or il s'agit de réalités totalement différentes. Le clergé « occupe » le terrain, les congrégations religieuses s'occupent d'œuvres particulières ou constituent des monastères de prière. Depuis quelques années, certains de leurs membres exercent des fonctions jadis dévolues au clergé. Mais ce n'est pas leur but premier et général. De toute manière, leur patrimoine demeure totalement distinct et chacun est maître chez soi. Nous en traiterons donc de façon tout à fait distincte.

I

les associations diocésaines

Elles ont vu le jour à la suite de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, remplaçant les « établissements ecclésiastiques » des siècles précédents.

Mais il a fallu attendre vingt ans (1905-1925) pour que soit régularisée la situation par cette institution. Pour cette raison, un état de fait a précédé la mise en ordre des conflits et oppositions antérieurs par le droit français.

1 le droit

A raison d'une par diocèse, les Associations diocésaines sont la représentation juridique des diocèses et des paroisses qui les composent. Elles sont régies par les dispositions de la loi du 1er juillet 1901, comme toute association, mais aussi par la loi du 9 décembre 1905. En vertu de l'article 4 de cette loi, elles fonctionnent donc « *dans le respect des règles d'organisation générale du culte catholique* », c'est-à-dire, pratiquement, conformément au droit de l'Eglise catholique (Droit canon). Leurs statuts ont fait l'objet d'un accord entre le Gouvernement français et le souverain pontife.

En conséquence, l'évêque est le président de droit de ces Associations et les décisions qu'il prend sont prises conformément aux règles du Droit canon ; elles ne sont pas soumises à l'Assemblée générale.

L'objet de l'association est :

1) d'assurer la propriété des biens qui servent au culte ou à l'habitation du clergé et, en général, des personnes employées au service de l'Eglise, à l'exclusion de tout autre. Toutefois ce mot, dans l'acception moderne, a pris une certaine extension. Il n'est pas contesté, par exemple, que de simples salles de réunions pour des groupements d'action catholique sont englobées par le terme. Finalement, il se définit bien par opposition à : biens de rapports, établissements scolaires, sanitaires, de bienfaisances, sociaux-culturels, voire commerciaux, toutes choses interdites à l'Association docésaine.

2) d'assurer la gestion des organismes d'ordre cultuel. L'Association diocésaine comptabilise le produit des quêtes, des services religieux, des offrandes de toutes sortes, le denier du culte en particulier, mais aussi ce qui peut être déposé dans des troncs, remis aux prêtres, etc. En contrepartie, elle assure les dépenses ordinaires, depuis l'entretien des bâtiments du clergé, traitements de retraites compris, suivant le texte officiel. Toujours, bien entendu, dans le cadre du droit de l'Eglise ; ce qui, par exemple, empêcherait actuellement de considérer les traitements comme des salaires.

La tutelle de l'Etat s'exerce sur l'Association diocésaine comme sur

n'importe quelle association ordinaire : déclaration en cas de changement dans le conseil d'administration et le patrimoine, mais liberté d'acquérir ou de vendre comme bon lui semble. Toutefois, ayant, comme les associations reconnues d'utilité publique, la possibilité de recevoir gratuitement dons et legs, elle doit sur ce point, comme les dites associations, obtenir l'autorisation suivant les mêmes règles. Toutefois aussi, elle doit remettre chaque année à l'Enregistrement ses comptes annuels, sans préjudice des déclarations fiscales qu'elle doit faire suivant les règles propres aux associations. Les réserves, si elles dépassent un certain montant, doivent être déposées à la Caisse des Dépôts et Consignations suivant les règles ordinairement imposées aux organismes publics.

2 le fait

Pour juger des faits, il faut se rappeler que la loi du 9 décembre 1905, dite de Séparation des Eglises et de l'Etat, a profondément perturbé l'Eglise de France et le clergé en particulier. Celui-ci s'est vu brutalement supprimer le traitement qui lui était servi par l'Etat depuis cent ans, en compensation des spoliations de la Révolution. Il a donc dû se débrouiller comme il a pu, pour demander de quoi vivre aux catholiques ; d'où un ressentiment fatal contre l'Etat. En second lieu, l'Eglise, ayant refusé de prime abord de former les associations prévues par la loi pour remplacer les établissements ecclésiastiques supprimés, quantité de biens paroissiaux ou diocésains sont devenus biens des départements et des communes par pure application de la loi. Sans doute, un certain nombre ont-ils été revendiqués par les donateurs et ainsi récupérés, sans doute aussi quantité d'autres sont-ils restés à la disposition du clergé, églises et presbytères en particulier, grâce à une nouvelle loi pour les premières, à la bienveillance des municipalités pour les seconds ; il reste que nombre d'autres ont bel et bien été « nationalisés », comme on dirait aujourd'hui, sans indemnité quelconque. D'où bien évidemment un sentiment de frustration et de défiance et, par-dessus le marché, un vide juridique absolu qui dura vingt ans. Pendant cette période, l'Etat ne pouvait évidemment pas empêcher les catholiques de donner des subsides au clergé qui pouvait les recevoir personnellement sans contrôle. Lorsqu'il s'agissait d'acheter, on recourait à un propriétaire apparent : particulier suffisamment riche pour que l'opération n'étonne pas, ou encore société, association de droit commun. La dissimulation était donc la règle, et il ne pouvait en être autrement.

le poids du passé

Quand les Associations diocésaines furent créées, autour de 1925, on était très habitué à cette situation quelque peu bancale. On se servit donc des Associations diocésaines au minimum, pour posséder des biens cultuels en utilisant le plus possible des formules juridiques qui permettaient le retour au précédent propriétaire, en cas de situation comparable à celle de 1905.
Mais dans l'ensemble on en resta là. Autrement dit, les différentes collectivités de l'Eglise continuèrent à vivre complètement en marge. Cette situation n'était pas à vrai dire totalement illégale, dans la mesure où la loi de 1901 permet aux associations de se former et de vivre librement sans aucune formalité. Les déclarations ne sont, en effet, obligatoires qu'à partir du moment où l'association veut par exemple posséder quelque chose. L'article 3 de la loi du 7 janvier 1918 permet même à une association de fait d'ouvrir un compte de chèques. Les paroisses, dont les possibilités financières sont très diverses, ont donc pu vivre de cette manière et drainer même des sommes très importantes sans être inquiétées. Différentes dispositions administratives ont confirmé cette situation de fait. Les évêchés forment aussi une structure particulière, bien plus administrative que financière : leurs moyens financiers sont généralement très restreints, en effet, compte tenu de l'indépendance des paroisses qu'ils contrôlent, mais ne peuvent annexer. Nombre d'œuvres particulières vivent aussi de manière indépendante, sans constitution d'une personne morale régulière ou, au contraire, dans le cadre d'une association déclarée. Cette manière de faire était d'autant plus naturelle qu'avant 1905, chaque paroisse constituait, sous le nom de « fabrique », un établissement ecclésiastique particulier qui devait rendre ses comptes, certes, comme toute collectivité publique, mais qui était complètement indépendant. On a donc continué, avec la seule différence qu'on n'était plus officiel. Il aurait fallu, pour bien faire, que les Associations diocésaines constituent une sorte de fédération de paroisses et d'œuvres « cultuelles » ayant des comptes consolidés suivant la technique moderne, mais ces notions n'étaient pas courantes alors et, de toutes façons, le clergé n'en aurait pas voulu. L'Etat ne s'y est pas intéressé.

une nécessaire remise en ordre du patrimoine

Cette situation est encore très générale. Toutefois les nécessités de la vie moderne avec ses pièces à fournir, ses déclarations à faire, le désir d'être comme tout le monde, ont amené ces dernières années un regain

d'intérêt en faveur des Associations diocésaines. Certains diocèses ont même publié des comptes de leur Association diocésaine, mais on n'y inscrit encore, sauf exception, que les comptes propres à l'évêché, à l'exclusion de ceux des paroisses. Une évolution se dessine pourtant en ce sens, mais les oppositions sont encore très fortes.

Dans ces conditions, le traitement du clergé est la plupart du temps assuré par la « paroisse » ou l'« évêché », les ressources étant comptabilisées sous ces titres. Quant aux biens, si beaucoup sont propriété de l'Association diocésaine, il semble en rester quantité d'autres sous le nom d'une association ordinaire voire d'une société. Il va sans dire que ces propriétaires ne sont qu'apparents, les capitaux d'origine étant d'ordre cultuel et n'ayant pu être comptabilisés sous ce titre dans les autres personnes morales. Une loi du 24 décembre 1969 a favorisé pourtant la remise en ordre de ce patrimoine en accordant l'exemption des taxes de mutation. Elle a été largement utilisée, mais non d'une façon générale.

Il est évident que cette situation rend tout inventaire impossible et explique que l'on bute sur quantité de problèmes dès que l'on parle des biens ou de l'argent collecté par l'Eglise.

II

les congrégations religieuses

Les congrégations religieuses au nombre de près d'un millier sont soumises sur le territoire français à la loi du 1er juillet 1901. On oublie en effet souvent que cette loi bien connue comporte un chapitre entièrement consacré aux congrégations. Toutefois elle n'abroge pas des lois antérieures, notamment une loi du 24 mai 1825 relative aux congrégations religieuses de femmes.

1 le droit

Pour l'essentiel, une congrégation religieuse ne peut se former qu'avec l'autorisation de l'Etat, actuellement donnée par un décret en Conseil d'Etat. Mais, ceci fait, elle jouit de tous les avantages des associations reconnues d'utilité publique et peut recevoir dons et legs en franchise d'impôt. Elle est, en contrepartie, soumise à une tutelle semblable. Elle peut posséder tout ce qui est nécessaire à la réalisation de l'œuvre qu'elle poursuit, doit faire les déclarations fiscales ordinaires aux asso-

ciations et fonctionne pour le reste, bien entendu, en conformité avec les règles propres aux congrégations posées par le droit de l'Eglise dans lequel l'Etat n'intervient pas, mais qui sont confirmées, dans les grandes lignes, par les statuts qu'il approuve. Le fait du vœu de pauvreté interdit par exemple aux membres des congrégations d'avoir des ressources qui leur seraient personnelles ; ce qui, évidemment, n'empêche pas que chacun peut avoir un traitement « extérieur » en raison des fonctions qu'il occupe — ce qui l'oblige à des déclarations particulières comme chaque Français. Mais, normalement, ce traitement est versé à la caisse commune le plus régulièrement du monde et fait partie des ressources de la congrégation. Il dépend de celle-ci de faire vivre ses membres suivant le règlement qui lui est propre, y compris en leur versant une indemnité personnelle qui n'a pas le caractère d'un salaire.

la dévolution des biens d'une congrégation venant à disparaître

La loi organise aussi la fin d'une congrégation religieuse. La baisse du recrutement rend cette disposition particulièrement d'actualité. Elle est contenue dans l'article 7 de la loi du 24 mai 1825 ici rapporté :

« *En cas d'extinction d'une congrégation ou maison religieuse de femmes, ou de révocation de l'autorisation qui lui aura été accordée, les biens acquis par donation entre vifs ou par disposition à cause de mort feront retour aux donateurs ou à leurs parents au degré successible, ainsi qu'à ceux des testateurs au même degré. Quant aux biens qui ne feraient pas retour, ou qui auraient été acquis à titre onéreux, ils seront attribués et répartis, moitié aux établissements ecclésiastiques, moitié aux hospices des départements dans lesquels seraient situés les établissements éteints. La transmission sera opérée avec les charges et obligations imposées aux précédents possesseurs. Dans le cas de révocation prévu par le premier paragraphe, les membres de la congrégation ou maison religieuse de femmes auront droit à une pension alimentaire, qui sera prélevée :*

1) *sur les biens acquis à titre onéreux ;*

2) *subsidiairement sur les biens acquis à titre gratuit, lesquels, dans ce cas, ne feront retour aux familles des donateurs ou testateurs, qu'après l'extinction des dites pensions.* »

2 le fait

Pour bien comprendre le fait, qui n'est pas absolument conforme au droit, il faut là aussi rappeler les difficultés entre l'Etat et les congrégations, du début du siècle. Si la loi de 1901 régit toujours le droit des

congrégations, il ne faut pas oublier qu'elle a organisé la spoliation des congrégations dites « non autorisées ». Pour de nombreuses raisons, beaucoup de congrégations n'avaient pas demandé l'autorisation prévue par les lois du XIX[e] siècle mais elles vivaient au grand jour : leurs biens, en particulier, étaient connus. La loi leur donna trois mois pour se mettre en règle, faute de quoi leurs biens étaient confisqués avec, certes, des modalités de restitution et d'attribution, comme ce fut le cas pour les établissements ecclésiastiques supprimés en 1905 (v. les Associations diocésaines), mais toutefois sans ménagements. La loi fut d'autant plus brutale et injuste que Gouvernement et Parlement refusèrent par la suite d'autoriser quelque congrégation que ce fût, sur les centaines qui déposèrent une demande d'autorisation dans les trois mois, voie de fait qui rendit célèbre M. Combes.

une législation sans ménagements

Une seconde loi devait accentuer la première. Le 7 juillet 1904, le Parlement interdisait sans appel l'enseignement congréganiste, alors très important, fermait tous les établissements et confisquait les biens des congrégations autorisées ainsi dissoutes sans autre forme de procès.

Ne pouvaient donc plus exister que les congrégations déjà autorisées pour d'autres objets que l'enseignement, c'est-à-dire les congrégations hospitalières et les congrégations monastiques. Deux autorisations seulement, dues au gouvernement de Vichy, furent données de 1901 à 1969, date où le gouvernement de Georges Pompidou a enfin appliqué sur ce point la loi, d'ailleurs modifiée sous le gouvernement du maréchal Pétain, dans un sens un peu plus libéral. Celui-ci en particulier avait supprimé ce qu'on a appelé le « délit de congrégation », c'est-à-dire la répression pénale des personnes suspectées de constituer une congrégation non autorisée. Cet élargissement, d'ailleurs largement entré dans les faits après la guerre de 1914, avait à nouveau permis à nombre de congréganistes de vivre au grand jour malgré le manque d'autorisation légale. De plus, le gouvernement de Vichy avait abrogé l'interdiction d'enseigner.

un ressentiment et une méfiance durables

Malgré ces atténuations, il est forcément resté aux congréganistes, comme aux prêtres du clergé séculier, un sentiment d'hostilité et de frustration qui font que beaucoup de congrégations restent encore non autorisées et la plupart particulièrement discrètes sur leurs possibilités financières et leur patrimoine. Comme les paroisses, les congrégations

non autorisées vivent à la manière d'associations non déclarées ; ce qui est parfaitement licite. Le patrimoine est, dans ce cas-là aussi, aux mains de propriétaires apparents, particuliers, sociétés ou associations, mais les comptes de chèques postaux ou bancaires fonctionnent au nom de la personne morale non déclarée (et, dans le cas, non autorisée). Cette manière de faire est d'ailleurs largement utilisée même par des congrégations autorisées qui se méfient de « mettre leurs œufs dans le même panier ». On a donc la même situation que celle précédemment décrite pour les paroisses qui dépendent juridiquement de l'Association diocésaine mais qui vivent en marge.

Les lois déjà visées des 8 juillet et 24 décembre 1969 autorisant gratuitement les attributions à des congrégations, et le fait que le gouvernement ait enfin autorisé de nombreuses congrégations, ont permis de régulariser de nombreuses situations. On compte actuellement, sur 100 000 religieuses, environ 75 000 d'entre elles qui appartiennent à des congrégations autorisées et seulement 5 000 religieux sur 20 000 ; mais ceci ne présume pas du sort des biens comme on l'a dit plus haut.

On voit qu'il reste encore une large plage de méfiance qui explique la difficulté de faire quelque inventaire que ce soit.

michel brion

les biens d'église : un essai de réflexion juridique

Le droit, et peut-être en particulier le droit d'Eglise, n'a pas actuellement bonne presse. Pourtant, il existe, et aucune société ne saurait se passer, pour vivre et durer, d'un minimum de codification. De surcroît, le passage d'une économie artisanale et patriarcale à un système bien plus large et complexe, la situation paradoxale de la propriété ecclésiastique en France, du fait de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, rendent singulièrement embrouillé le statut des biens d'Eglise et obligent à en clarifier la condition et la gestion. Pour ce faire, il convient de rappeler les données doctrinales traditionnelles qui ont inspiré les dispositions juridiques du Droit canon et qui, harmonisées avec les contraintes propres à notre époque, marquent aussi bien la réforme en cours de ce droit que la solution des problèmes pratiques actuellement pendants. Ici, certes, la pratique accouche autant la théorie qu'elle en procède ; du moins peut-on tenter d'indiquer les lignes de force qui structurent ce paysage mouvant.

Nombre de chrétiens de ce temps, des clercs notamment, éprouvent une allergie manifeste à l'égard du droit ecclésial : la loi étouffe la liberté, entrave le développement vital de la communauté chrétienne, ferme la voie à des expérimentations pouvant préparer l'avenir...

Ce n'est pas le lieu ici d'établir un diagnostic sur cette allergie, ni de formuler une éventuelle ordonnance, mais simplement de prendre acte de cette situation.

Elle ne dispense pas les juristes d'assurer le service ecclésial qui est le leur, mais les incite à le remplir d'une manière autre qu'il y a quelques décades : « *Le rôle du canoniste sera d'aider à porter sur les institutions d'Eglise un œil clinique, serein et objectif ; d'aider à examiner les choses de près, dans leur dimension historique, présente, pastorale, théologique* ». Ainsi, dans cette intervention de type juridique, nous chercherons d'abord à faire ressortir — tels qu'ils ont été réexprimés par Vatican II et par Paul VI — les principes ou convictions qui commandent l'attitude de l'Eglise dans la possession et la gestion de ses biens

temporels ; dans une seconde partie, nous examinerons, à la lumière de ces principes, quelques problèmes concrets actuels [1].

I

les principes fondamentaux

Un recueil juridique comme le Code de Droit canon ne constitue pas un manuel de théologie ; mais toute législation se fonde sur des principes qu'elle laisse transparaître sans toujours les expliciter. La première partie de cet article voudrait proposer — par des « biais » ou des angles d'approche différents mais complémentaires — cette réflexion fondamentale, sans doute aujourd'hui plus urgente et plus importante que le détail d'une législation.

1 les principes doctrinaux traditionnels inspirant le droit ecclésial

Ces principes découlent d'une part de la théologie des biens terrestres, et d'autre part de la nature de l'Eglise.

théologie des biens terrestres

L'attitude de l'Eglise vis-à-vis de ses biens temporels s'inscrit en effet dans sa conception des réalités des biens terrestres. Un rappel, aussi sommaire soit-il, ne sera pas déplacé.

La terre appartient à Dieu. Il l'a créée pour l'homme et lui en a confié la gérance et l'achèvement en sorte que la création, en même temps qu'elle est au service de l'homme, de son mieux-être et de son développement, participe à la vocation intégrale de celui-ci et est orientée par lui vers Dieu.

L'Eglise estime les réalités terrestres parce qu'elles participent à la bonté de la création ; désordonnées par le péché de l'homme, elles sont appe-

1. L'enseignement de Vatican II a été étudié notamment dans trois articles que nous tenons à mentionner parce qu'ils nous ont aidé dans notre réflexion : ROVERA, « De structuris œconomicis in Ecclesia renovandis », **Periodica 60** (1971), pp. 198-250.
OCHOA, « Ratio bonorum temporalium in Ecclesia et in Institutis Perfectionis post Vaticanum II », **Commentarium pro Religiosis,** 48-3 (1969), pp. 339-348.
OCHOA, « Acquisitio, distributio ac destinatio bonorum temporalium Ecclesiæ Institorumque Perfectionis ad mentem Concilii Vaticani II », **ibid.**, 51-1 (1970), pp. 20-33.

lées à être restaurées dans le Christ qui « récapitule » toute la création. L'Eglise les estime également parce qu'elles constituent des moyens permettant à l'homme de poursuivre sa vocation : si celui-ci ne s'arrête pas aux biens terrestres comme à une fausse fin qui l'enferme en lui-même, ils sont des moyens qui fournissent à chacun « *sa subsistance et les instruments de son progrès* » (*Populorum Progressio*, n° 22).

« Moyens pour l'homme » signifie bien sûr moyens pour tous les hommes ; les biens de la création ont une destination universelle ; ils doivent affluer équitablement entre les mains de tous, selon les règles de la justice, inséparable de la charité. Aussi le droit de tout homme d'user des biens de la terre est-il plus fondamental que le droit de propriété privée.

Celle-ci n'est pas méprisée pour autant ; chaque homme devrait même pouvoir accéder à un certain pouvoir sur les biens créés, car la propriété lui permet de s'exprimer, d'exercer une responsabilité dans la société et l'économie, elle assure une zone d'autonomie personnelle et familiale, elle est comme un prolongement de la liberté humaine. Mais, de par sa nature, la propriété privée garde un caractère social, fondé dans la loi de la commune destination des biens. Aussi un propriétaire ne doit-il jamais considérer ses biens comme lui appartenant en propre, mais les regarder comme communs, c'est-à-dire existant pour le bien et le profit de tous.

charité et pauvreté : signes de l'église

L'attitude de l'Eglise vis-à-vis de ses propres biens s'inscrit dans cette conception générale des réalités terrestres, mais elle doit aussi intégrer et manifester les notes fondamentales de « l'être » de l'Eglise, notes appelées à se retrouver et à se vérifier dans son « agir » et dans son « avoir ». Une double note caractérise l'Eglise, comme le rappelle *Gaudium et Spes* : « *L'esprit de pauvreté et de charité est la gloire et le signe de l'Eglise du Christ* ».

Rassemblement des croyants, l'Eglise constitue une communauté dont la marque essentielle est la charité (terme dévalué sans doute, mais qu'il faut entendre ici dans son sens théologique) : « *Par le don de son Esprit, le Christ a insitué entre tous ceux qui l'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle : elle se réalise en son Corps, qui est l'Eglise* » (*Lumen Gentium*, n° 32). La communauté chrétienne « *marche dans la charité* » (*Ad Gentes*, n° 15) et sa loi fondamentale « *c'est le commandement nouveau d'aimer comme le*

Christ lui-même nous a aimés » (*Lumen Gentium*, n° 9). Cette charité, qui a sa source et son couronnement dans l'Eucharistie, se vit sous forme de communion, d'entente fraternelle, de partage, à tous les niveaux et en tous les domaines, y compris celui des richesses matérielles : « *En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à l'Eglise toute entière, le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel et universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité.* (...) *De là, enfin, entre les diverses parties de l'Eglise, des liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, aux ouvriers apostoliques et aux ressources matérielles. Les membres du Peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Eglises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre :* « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse » (1 P 4, 10) » (*Lumen Gentium*, n° 13).

Communauté des croyants, l'Eglise cherche, en annonçant l'Evangile, à rassembler tous les hommes « *pour faire du genre humain la famille de Dieu, dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour* » (*ibid.*, n° 32) ; elle constitue « *pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus fort d'unité, d'espérance et de salut* » (*ibid.*, n° 9).

La charité vécue à l'intérieur de l'Eglise débordera donc à l'extérieur, à l'égard de toute l'humanité, pour qu'elle rende « *ce beau témoignage de la charité que nous recommande le Seigneur* » (*Christus Dominus*, n° 30) et remplisse ainsi sa mission d'instaurer une fraternité universelle conforme à la vocation de l'homme (cf. *Gaudium et Spes*, n° 3). Là encore, par ses membres, individuellement, et par ses communautés, l'Eglise, en collaborant avec les autres hommes et organismes civils ou par ses initiatives et œuvres propres, manifestera sa charité par la communion, la solidarité, l'entente fraternelle, le partage : « *Les chrétiens collaboreront de bon gré et de grand cœur à la construction de l'ordre international (...). Ils le feront d'autant plus volontiers que la plus grande partie du globe souffre encore d'une telle misère que le Christ lui-même, dans la personne des pauvres, réclame comme à haute voix la charité de ses disciples. (...) Bien plus, il appartient à tout le Peuple de Dieu, entraîné par la parole et l'exemple des évêques, de soulager dans la mesure de ses moyens, les misères de ce temps ; et cela, comme c'était l'usage antique de l'Eglise, en prenant non seulement sur ce qui est superflu, mais aussi sur ce qui est nécessaire* » (*Gaudium et Spes*, n° 88).

La pauvreté n'est pas étrangère à la charité, « *car la pauvreté comme vertu n'est autre que le principe de la charité appliqué à l'usage de l'argent* » (Y. de Montcheuil). La pauvreté constitue pour l'Eglise « *le banc d'épreuve de l'esprit évangélique qui consiste à imiter Jésus pauvre* » (Paul VI). Conçue comme une libération, la pauvreté témoigne de la véritable vocation de l'homme qui n'est pas d'ordre fini et terrestre, vocation vécue par le chrétien qui cherche d'abord le Royaume de Dieu ; la pauvreté signifie que « *ce sont les bien spirituels et non les biens terrestres qui ont la priorité* » (Paul VI). La fin impose les moyens : pour remplir sa mission, l'Eglise compte moins sur les moyens matériels et la puissance terrestre que sur Dieu et les moyens spirituels ; aussi « *le Concile, plus encore qu'à la vertu personnelle de pauvreté, nous a appelés à une autre pauvreté, la pauvreté de l'Eglise en tant que telle, c'est-à-dire en tant que collectivité réunie au nom du Christ* » (Paul VI).

Il nous faut garder à l'esprit ces grands principes pour voir comment l'Eglise les met en œuvre.

2 critères pour reconnaître un bien ecclésiastique

L'expression consacrée ne manque pas d'ambiguïté : les biens ecclésiastiques ne sont justement pas ceux qui appartiennent en propre aux clercs, ni automatiquement ceux dont la gestion est assurée par les clercs. Peut-être serait-il préférable de ne parler que des « biens d'Eglise » ?

Vatican II, qui emploie l'une et l'autre appellation, n'a pas donné de définition des biens ecclésiastiques ; il se réfère à celle du Code de Droit canon : « *Les biens temporels, soit corporels (mobiliers ou immobiliers), soit incorporels, qui appartiennent à l'Eglise universelle et au Siège Apostolique ou à une autre personne morale dans l'Eglise, sont des biens ecclésiastiques* ».

Le critère déterminant pour reconnaître qu'un bien temporel est un bien d'Eglise est donc celui de l'appartenance du bien au patrimoine d'une personne morale ecclésiastique. Car toute association dans l'Eglise, même exerçant un rôle religieux ou caritatif, n'est pas forcément une personne morale ecclésiastique. Les groupes, communautés ou associations qui méritent ce « label » sont déterminés par le droit (Eglise universelle, Saint-Siège, diocèses, paroisses,...) ou sont érigés tels par l'autorité compétente (instituts religieux, associations pieuses...). Il faut se défier des apparences ; pour ne prendre qu'un exemple, citons la Mu-

tuelle Saint-Martin du clergé : bien qu'elle ait été fondée sur l'initiative d'évêques pour le service de prêtres et qu'elle soit gérée par des clercs, la Mutuelle n'est point reconnue comme une personne morale ecclésiastique et ses biens ne sont pas des biens d'Eglise.

Comme le soulignait Naz dans son *Commentaire du Code,* c'est son propriétaire qui fait qu'un bien temporel est un bien d'Eglise ou non : « *La qualité de bien d'Eglise ne vient donc pas de sa destination* (...). *Elle lui vient de son propriétaire, de la qualité d'ecclésiastique inhérente à la personne morale qui exerce sur lui le droit de propriété* ».

3 pourquoi l'église possède-t-elle ?

La référence au propriétaire permet donc de déterminer quels biens temporels sont ecclésiastiques. Mais, ce point acquis, il semble que la destination de ces biens ne soit pas indifférente.

les biens d'église, instruments de la mission

L'Eglise ne constitue pas une société terrestre dont le but serait d'ordre économique, cherchant à s'enrichir et à prospérer ; « *en pèlerinage sur la terre* », elle est « *en quête des choses d'en-haut* » (*Lumen Gentium,* n° 7 et 6). Pour elle, les biens temporels ne constituent que des moyens lui permettant de remplir sa mission : « *L'Eglise elle-même se sert d'instruments temporels dans la mesure où sa propre mission le demande* » (*Gaudium et Spes,* n° 76). L'existence et l'administration des biens d'Eglise sont donc soumises au critère fondamental de la mission, comme le rappelait Paul VI dans l'encyclique *Ecclesiam Suam :* « *Pour nous, la possession et l'usage des ressources de l'ordre économique doivent se borner et se subordonner à ce qui sert l'exercice normal de notre mission apostolique* ». Ainsi la raison même qui fonde le droit de l'Eglise de disposer de biens temporels, en marque à la fois la limite et le mode : « *Que la nécessité des moyens économiques et matériels — avec la nécessité de les rechercher, de les demander et de les administrer qu'elle comporte — ne fasse jamais oublier les fins auxquelles elles doivent se soumettre. Ces fins doivent leur imposer des limites, un emploi généreux, une signification spirituelle* » (Paul VI).

triple finalité de ces biens

D'une manière plus précise, la possession et l'utilisation de biens temporels par l'Eglise pour remplir sa mission répondent à une triple finalité que Vatican II a réexprimée : « *Ces biens seront toujours employés pour*

les fins qui justifient l'existence de biens temporels, c'est-à-dire pour organiser le culte divin, assurer au clergé un niveau de vie suffisant et soutenir les œuvres d'apostolat et de charité, spécialement en faveur des indigents » (*Presbyterorum Ordinis*, n° 17).

Le texte n'établit pas de hiérarchie théorique entre ces trois destinations. Au cours des siècles, l'accent a été mis tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre. Il n'est pas le lieu ici de brosser cette histoire, contentons-nous de deux coups de sonde en remontant dans le passé.

Les décrets de réforme du Concile de Trente laissent apparaître le souci prioritaire des pères conciliaires de restructurer l'institution ecclésiale ; aussi, dans les textes, l'accent porte-t-il sur la subsistance des ministres, la répartition des fameux « bénéfices ecclésiastiques » et, dans la même ligne, mais moins fréquemment notée, la volonté de réparation et d'entretien des lieux de culte ; les pauvres ne sont que rarement mentionnés...

Aux premiers siècles au contraire, c'est incontestablement le service de la charité qui prédomine, au point que le patrimoine ecclésiastique se confond avec celui des pauvres ; donner à l'Eglise, c'est donner aux pauvres ; aucune réserve n'est constituée, cela paraîtrait un vol des pauvres existants que de les priver d'un secours immédiat sous prétexte d'assurer l'avenir. N'oublions pas qu'à l'époque l'Eglise avait la quasi-exclusivité du souci caritatif, dans un monde qui n'avait pas idée de ce que pouvait être la justice sociale telle qu'on l'entend aujourd'hui.

Revenons à notre temps. S'il ne faut pas juger de l'importance d'une réalité au nombre de lignes qui lui sont consacrées par des textes conciliaires, il doit cependant y avoir un lien entre les deux. Vatican II lie peu biens d'Eglise et culte, en-dehors de la mention dans le texte de *Presbyterorum Ordinis* cité plus haut ; il ne néglige pas la juste rémunération à procurer aux ministres de l'Eglise (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n°s 21 et 22) ; mais c'est sans conteste le financement de l'apostolat et de la charité qui revient le plus fréquemment. L'Eglise serait-elle fidèle à sa nature et sa mission si elle vivait d'abord ou surtout pour se construire des lieux de culte et faire vivre ses permanents ?

4 qui est propriétaire des biens d'église ?

La question se posait encore au début de ce siècle, comme en témoigne, par exemple, le manuel de droit canonique de l'abbé Duballet. Après avoir noté le « *désaccord complet entre les auteurs* », il relève trois

opinions qui ont cours : le patrimoine ecclésiastique appartient à Dieu ; il appartient au pape ; la personne morale qui a acquis ou reçu un bien en est le véritable propriétaire. D'autres opinions attribuaient cette propriété des biens d'Eglise au Christ, aux saints, aux pauvres, à l'Eglise universelle...

Le Code de Droit canonique a tranché la question en confirmant que « *chaque personne morale est réellement et exclusivement propriétaire des biens qu'elle possède* ». Ainsi un paroisse ou un institut religieux sont-ils propriétaires de leurs biens.

Le Concile Vatican II n'a pas changé la doctrine du Code. Cependant son enseignement sur le partage et l'intercommunication des biens temporels entre les diverses communautés invite à situer ce droit de propriété des personnes morales dans la perspective de la communion ecclésiale.

l'urgence du devoir de partage

Il n'est probablement pas inutile de relire les textes qui préconisent la mise en œuvre de ce partage des biens :

— Entre les diverses Eglises particulières, communion et coopération sont nécesaires pour faire progresser l'œuvre d'évangélisation : « *en vertu de cette communion, chacune des Eglises porte la sollicitude des autres, les Eglises se font connaître réciproquement leurs propres besoins; elles se communiquent mutuellement leurs biens, puisque l'extension du Corps du Christ est la fonction du collège épiscopal tout entier* » (*Ad Gentes*, n° 38).

Entre les Eglises « riches » et les Eglises pauvres ou défavorisées : « *Il faut que les évêques se prêtent volontiers, selon l'antique et vénérable exemple, à fournir dans la communion universelle de la charité, un secours fraternel aux autres Eglises, surtout les plus proches et les plus défavorisées* » (*Lumen Gentium*, n° 23).

« *Dans l'usage des biens ecclésiastiques, les évêques doivent penser à tenir compte non seulement des besoins de leur diocèse, mais encore de ceux des autres Eglises particulières, puisqu'elles sont des parties de l'unique Eglise du Christ. Qu'ils soient enfin attentifs à soulager, selon leurs possibilités, les calamités dont d'autres diocèses ou d'autres régions ont à souffrir* » (*Christus Dominus*, n° 6).

— Dans chaque diocèse doit se créer une « caisse commune », alimentée par les fidèles et les communautés, pour subvenir à la vie des ministres (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 21).

— Dans chaque diocèse ou au niveau d'un pays, une caisse commune doit également être constituée pour subvenir au traitement des permanents non clercs ou aux différents besoins des diocèses ; « *cette caisse doit aussi permettre aux diocèses plus riches d'aider les plus pauvres, pour que le superflu des uns subvienne à l'indigence des autres* » (*ibid.*).

— La communion ecclésiale demande aux instituts religieux de subvenir aux besoins de l'Eglise : « *volontiers les instituts prendront de leurs biens pour subvenir aux autres besoins de l'Eglise et soutenir les indigents que tous les religieux doivent aimer dans le cœur du Christ* » (*Perfectæ caritatis*, n° 13).

— « *Le Concile ne parle pas expressément de ce partage des biens entre les divers instituts,* note le Père Ochoa. *Cependant ce que propose le Concile en* Perfectæ Caritatis, n°s 22 et 23, *comprend également les formes variées de partage et d'union des biens temporels entre les divers instituts* ».

— Enfin, « *les provinces et les maisons des instituts doivent partager les unes avec les autres leurs biens matériels, les plus aisées secourant les plus démunies* » (*Perfectæ Caritatis*, n° 13).

Sans renier le droit de propriété de chaque personne morale, tel qu'il était confirmé dans le Code, Vatican II resitue ce droit dans une Eglise qui se veut communionnelle et par rapport à la nature et à la mission de l'Eglise auxquelles participe chaque entité ecclésiale. Autonomie n'est pas indépendance. Chaque personne morale ecclésiastique ne doit pas oublier qu'elle est membre de l'Eglise, portion d'Eglise, qu'elle est certes propriétaire de ses biens, mais pas pour elle-même, pour le service de la mission de l'Eglise dans laquelle sa mission particulière s'insère. Le Concile invite chaque communauté à vivre le sens de l'Eglise non seulement dans la prière ou les bons sentiments, mais aussi dans la propriété et la gestion des biens temporels.

Cela se vit déjà, bien sûr : une congrégation de religieuses enseignantes et infirmières prend en charge les cotisations de l'assurance maladie et de retraite des sœurs d'une congrégation contemplative ; une paroisse assure la subsistance d'un prêtre « *fidei donum* » [2] ; des paroisses de chrétientés « établies » sont jumelées avec des communautés de jeunes Eglises... Nul doute cependant que les diverses communautés ecclésiales n'aient à répudier un individualisme toujours menaçant pour vivre ce partage, en avoir le

2. Les prêtres « **fidei donum** » sont ceux qui se mettent pour un certain temps à la disposition d'un diocèse missionnaire plus pauvre en prêtres, comme le demandait le document de Pie XII qui leur a prêté son nom.

réflexe et créer ainsi des courants réguliers et normaux de don et de partage.

5 quelles œuvres, quelles institutions pour l'église ?

Les œuvres ou institutions, moyens d'Eglise pour le service de l'apostolat et de la charité, impliquent des biens temporels considérables (propriétés, constructions, capitaux...) pour leur existence et leur fonctionnement. Que l'Eglise dispose d'œuvres d'apostolat, cela correspond à sa vocation missionnaire ! Les œuvres de charité expriment de manière concrète la nature de l'Eglise, comme il a été dit plus haut. C'est pourquoi, si elle se réjouit des initiatives d'autrui, « *l'Eglise tient aux œuvres charitables comme à une partie de sa mission propre et comme à un droit inaliénable* » (*Apostolicam actuositatem,* n° 8). En reconnaissant que certaines formes d'assistance sont contestées parce que « *la justice est un devoir qui doit passer avant la charité* » (Paul VI), « *lorsqu'il le faut et compte tenu des circonstances de temps et de lieu, l'Eglise peut, et elle le doit, susciter des œuvres destinées au service de tous, notamment des indigents, comme les œuvres charitables et autres du même genre* » (*Gaudium et Spes,* n° 42).

Ce dernier texte marque la relativité des institutions ; et ce qui pose question, c'est moins le droit de l'Eglise de disposer d'œuvres propres, que l'opportunité et le style des œuvres ou institutions concrètes. Selon quel (s) critère (s) juger de l'opportunité de la création ou du maintien d'une œuvre ? Dans son rapport *Une Eglise manifestant et confessant Jésus-Christ* (Lourdes, 1968), Mgr Schmitt propose ce critère fondamental de discernement : « *Il importe que l'Eglise s'allège institutionnellement en distinguant mieux ce qui, en elle, est institution apostolique garantie par l'esprit de la Pentecôte, et ce qui est institution temporelle ecclésiastique ou institution temporelle d'Eglise. Elle se débarrassera ainsi des institutions qui ont vieilli et qui jouent le rôle de structures d'isolement par rapport au monde réel où vivent les hommes d'aujourd'hui, laissant croire que la foi elle-même a vieilli au point de ne plus pouvoir redevenir confessante. (...) L'option fondamentale pour une Eglise missionnaire et confessante doit inspirer tous les critères appelés à guider nos choix entre les institutions anciennes à conserver, à transformer ou à supprimer, et les institutions nouvelles à créer. L'instance véritable est en effet la suivante : oui ou non, telle institution permet-elle à l'Eglise d'actualiser sa confession de foi ?* » [3].

3. On pourra lire également dans **Vatican II** les critères proposés pour les œuvres des instituts religieux (**Perfectæ caritatis,** n° 20), pour les écoles catholiques (**Gravissimum educationis momentum,** n° 9), pour les œuvres d'apostolat (**Christus Dominus,** n° 17).

Œuvres et institutions d'Eglise doivent « *porter le signe visible de la pauvreté* » (Paul VI). Si « *rien ne doit être épargné de ce qui est nécessaire pour le parfait fonctionnement des différentes activités caritatives, afin qu'elles répondent aux normes actuelles d'efficacité, d'hygiène, de bon fonctionnement, d'ordre* », il faut cependant qu'il n'y ait « *aucune ostentation qui, même inconsciemment et pour les meilleurs prétextes, puisse voiler aux yeux du monde l'image du Christ né pauvre pour nous, bien que riche, afin de nous enrichir de sa pauvreté. Que rien ne fasse oublier que l'Eglise est l'Eglise des pauvres* (...) » (Paul VI).

6 en conclusion

Quelques points ressortent de notre réflexion :
— la conception des biens ecclésiastiques doit être ecclésiale, conforme à sa nature de communauté de charité et de partage, dans un esprit de pauvreté ;
— le droit de propriété et d'usage des biens temporels reconnu à l'Eglise et aux diverses entités ecclésiales se fonde sur la mission et il est limité par cette mission ;
— le droit de posséder de chaque entité ecclésiale est réel, mais il s'insère dans une vision communautaire de l'Eglise : autonomie et subsidiarité s'opposent à indépendance et absolutisme pour appeler collaboration, échange, partage, respect et unité ;
— au service de la mission de l'Eglise, la finalité des biens temporels se diversifie triplement : culte divin, vie des ministres, apostolat et charité. De même que la mission des diverses entités ecclésiales s'enracine dans la mission de l'unique Eglise, la finalité des biens de ces diverses entités s'inscrit et se détermine dans la finalité globale des biens d'Eglise.
— la pauvreté doit qualifier l'esprit et les attitudes de l'Eglise universelle et des diverses personnes morales ecclésiastiques à l'égard des biens temporels, tant pour leur acquisition que pour leur administration ou leur liquidation.

II

---

quelques problèmes actuels

Les problèmes concrets que nous allons envisager ne revêtent sans doute pas tous la même importance, mais ils sont ceux auxquels sont affrontés régulièrement les responsables ou les administrateurs des biens d'Eglise.

bernard david

1 biens d'église et propriétaires légaux

Des conflits naissent ou peuvent surgir au sujet des biens d'Eglise possédés légalement aux yeux du droit civil par des personnes morales (autres que l'Association diocésaine, présidée par l'évêque) ou des personnes physiques. En France, en effet, pour des raisons historiques encore présentes en mémoire, nombre de biens ecclésiastiques sont confiés à des personnes morales (associations, sociétés) ou à des personnes physiques (soit indivision, soit tontines) qui, au regard de la loi et des pouvoirs publics, en sont les propriétaires et les administrateurs. Ces biens sont-ils encore ecclésiastiques ou non ? Sont-ils soumis aux règles du droit de l'Eglise en ce qui concerne leur gestion et leur destination ?

Question théorique ? Pas totalement, hélas ! Certaines de ces personnes morales ou physiques estiment qu'elles ne constituent pas seulement une « couverture » ou une « fiction » juridiques, mais qu'elles possèdent réellement ces biens qui ne relèvent pas de la législation ecclésiale mais de la seule législation civile. Certains administrateurs considèrent qu'ils peuvent gérer ces biens ou en disposer en administrateurs réels, sans aucune référence à la communauté ecclésiale. Cette situation se fait jour au fur et à mesure que le temps passe et qu'une nouvelle génération d'administrateurs remplace celle qui a procédé à la mise en place de la fiction juridique.

Aucun doute n'est cependant possible : ces biens, aujourd'hui comme à l'origine, demeurent des biens d'Eglise et la personne morale ou physique ne constitue qu'une couverture juridique. Seule l'autorité hiérarchique peut convertir des biens ecclésiastiques en bien profanes (ce qualificatif étant pris ici au sens précis de « laïc », de « non ecclésiastique ») ; il est clair que jamais une telle opération n'a été voulue ou permise par l'autorité ecclésiale, sinon une grande partie des biens d'Eglise, dans un pays comme la France, aurait discrètement changé de nature et de propriétaire... Il ne s'agissait point pour l'Eglise de renoncer à ses biens, mais de les mieux protéger.

Si les conflits restent encore exceptionnels, il convient de faire preuve de prudence. Il est nécessaire de rappeler aux propriétaires légaux les données historiques ; un document écrit devrait souligner la nature du bien et marquer le rôle des « prête-noms ». Il est délicat d'attendre pour faire les mises au point nécessaires qu'un bien soit mis en vente : le rappel des droits de l'Eglise apparaît alors psychologiquement comme une intervention opportune et intéressée. Mieux vaut que tout malentendu soit dissipé avant que des problèmes ne se posent.

Plus délicate apparaît la situation quand la propriété d'un bien d'Eglise a été confiée légalement à une ou plusieurs personnes physiques. A défaut d'un document écrit entre l'entité ecclésiale et la personne qui a bien voulu servir de « prête-nom » voici plus d'un demi-siècle, comment montrer à l'héritier que tel bien qui fait partie de l'héritage et qu'il a, lui, par ignorance, toujours considéré comme bien de famille, est en fait un bien d'Eglise ? A défaut de preuves, de document, comment l'Eglise peut-elle faire valoir ses droits de véritable propriétaire face à des personnes qui ont servi de « prête-noms » et, n'acceptant plus l'orientation d'une Eglise qu'ils jugent trop « progressiste », ne veulent plus reconnaître sa tutelle et ses droits sur le bien qui leur a été confié, pour qu'il ne profite pas à une Eglise dont ils désapprouvent les orientations ? En raison de la confiance mutuelle, des arrangements ont été faits à l'amiable, on a négligé malheureusement la rédaction de tout document permettant à l'Eglise de réserver ses droits...

Il ne peut y avoir de solution pratique que pour chaque cas. Mais demeure un devoir général de prudence et, pour l'avenir, une volonté de clarté : le mépris du juridique se révèle à la longue aussi néfaste et aussi injuste que le juridisme...

2 de quelques confusions

D'autres difficultés sont engendrées par des confusions que manifesteront clairement quelques exemples.

Il existe de petites communautés rurales où paroisse et commune ont été longtemps confondues et font encore « bon ménage », sinon « ménage commun ». Une paroisse a construit voici trente ans une salle de spectacle comme moyen d'apostolat (formation et loisir de jeunes...) ou un hospice de vieillards comme œuvre de charité. Ces constructions ont été réalisées grâce à la générosité des paroissiens : dons en argent, fourniture de matériaux et de temps de travail. Aujourd'hui, la paroisse estime ce moyen d'apostolat inadapté ou préfère abandonner l'hospice parce que le service de charité sera mieux assuré par les pouvoirs publics. De son côté, la municipalité, pour la vitalité de sa commune, par souci de ses jeunes et de ses anciens, souhaite acquérir ces constructions. Elle prétend cependant en devenir propriétaire pour le franc symbolique, arguant de la raison suivante : ces constructions ont été réalisées par les paroissiens, qui sont les mêmes personnes que les citoyens de la commune ; au fond ces constructions ne changent pas de propriétaire puisque communauté paroissiale et communauté civile recouvrent les

mêmes personnes... Argument séduisant qui se révèle pourtant spécieux. L'origine matérielle est sans doute la même ; cependant, quand les paroissiens ont réalisé ces travaux, ils l'ont fait pour doter leur communauté chrétienne de moyens d'apostolat ou de charité qui lui convenaient alors ; si aujourd'hui l'apostolat et la charité s'exercent de manière différente, ils demeurent cependant et leurs nouvelles formes doivent être financées. Ce qui prime, c'est l'intention qui a présidé aux dons : s'ils ont alors donné à la paroisse et non à la municipalité, c'est parce que prédominait (même si elle n'était pas exclusive et désintéressée) l'intention de faire œuvre d'Eglise et non pas la pure construction matérielle d'une salle ou d'un hospice.

un critère déterminant : l'intention du donateur

L'intention des donateurs est en effet un principe consacré de discernement. Ce principe peut créer lui aussi des confusions. Un institut religieux, par exemple, a quêté pour construire un orphelinat. Par manque de personnel ou parce que ce service ne correspond plus à sa vocation ecclésiale d'aujourd'hui, l'institut veut abandonner cette œuvre et se propose de donner l'orphelinat à une association civile : ainsi, pense-t-on, les intentions des donateurs seront respectées, puisque l'orphelinat pour lequel ils ont donné continuera... Les donateurs, en effet, ont financé l'orphelinat, mais leur intention visait-elle n'importe quel type d'orphelinat ? Ils aidaient un orphelinat, œuvre d'Eglise, sinon ils auraient pu donner à toute autre association exerçant le même service de l'enfance abandonnée. Est-ce bien respecter l'intention profonde des donateurs si l'abandon de l'orphelinat est fait de telle sorte qu'il ne sera plus une œuvre d'Eglise ? La question mérite à tout le moins d'être posée... Si l'abandon se réalise, il est normal que le produit de la vente serve au financement des œuvres nouvelles de l'institut ou d'autres œuvres d'Eglise.

un secteur à clarifier : les biens scolaires et leur gestion

Un autre secteur de biens d'Eglise, celui des biens scolaires, réclame la mise en route ou l'accentuation d'un effort de clarification ; nous ne ferons que signaler le problème. Dans un passé encore récent, une seule caisse concentrait les diverses ressources et finançait les activités, les institutions et les personnels de la paroisse, en un certain nombre de lieux. L'école catholique était l'une de ces œuvres, fondue dans « le grand tout » et financée par lui, au même titre que les autres moyens pastoraux ; parce qu'un large consensus existait dans les communautés

chrétiennes, cela ne faisait pas de problème : gardons-nous de soumettre le passé aux critères du présent. La situation cependant évolue. D'une part, les finances paroissiales sortent du système patriarcal (qui était souvent aussi celui de petites entreprises agricoles, artisanales, etc.) : tout ne finance plus tout au gré des besoins et des fonds disponibles ; chaque œuvre se voit reconnaître un budget propre, distinct. D'autre part, les parents prennent de plus en plus réellement en main la marche des écoles et, par les Associations d'Education Populaire, s'occupent du financement ; l'école catholique reste une œuvre d'Eglise, mais comme toutes les institutions ecclésiales aujourd'hui, acquiert à bon droit une existence et une gestion autonomes. Ce double mouvement se réalise progressivement ; les rapports mutuels sont loin d'être bien déterminés dans beaucoup de cas pour l'instant. Il importe cependant que ce passage s'opère dans la clarté complète et que soient supprimées ambiguïté et confusion des biens ou des finances, qui laissent la porte ouverte à des conflits possibles demain.

3 l'aliénation des biens d'église

Le terme d'*aliénation* est ambigu ; il s'agit cependant d'une dénomination technique qu'un mot d'explication devrait rendre acceptable. Dans le droit de l'Eglise, le terme d'aliénation ne désigne pas seulement l'acte par lequel la propriété d'une chose est transférée d'une personne à une autre (vente), mais tout acte ou contrat par lesquels la condition du propriétaire devient moins bonne (constitution de servitude, de gage, d'hypothèque, bail, etc.).
L'aliénation d'un bien ecclésiastique est soumise à une législation précise. Deux points essentiels sont à rappeler, parce qu'ils semblent parfois concrètement ignorés ou méconnus par les administrateurs, mais aussi pour manifester comment la législation vise à faire respecter la nature et la finalité des biens d'Eglise.

la « juste cause » requise pour l'aliénation d'un bien d'église

Le Code de Droit canon avertit que l'aliénation d'un bien d'Eglise ne peut s'opérer que pour « une juste cause, *c'est-à-dire l'urgente nécessité ou l'utilité de l'Eglise, ou un motif de piété* » ; ce que Naz explicitait ainsi : « *L'aliénation doit donc être motivée par une nécessité urgente, telle que réparations à faire ou achats indispensables ; l'utilité évidente ou l'avantage certain du propriétaire : accroissement du revenu, échange profitable ; une raison de piété : secours à une œuvre, charité urgente* ».

La triple explicitation de la « juste cause » requise laisse place à bien des raisons ou motifs qui ne sont pas mentionnés comme tels, mais s'imposent dans un contexte nouveau et une volonté de rénovation. Les principes rappelés dans la première partie de cette réflexion, notamment les critères pour juger du maintien ou de l'abandon d'une œuvre ou d'une institution, trouvent ici leur point d'application ; il suffit de s'y reporter. Quelques exemples :

— des biens ecclésiastiques, comme par exemple des établissements hospitaliers appartenant à des paroisses ou à des congrégations, ont répondu à un service caritatif réel et ont été signe d'Eglise en un temps donné. Il est possible que, dans certains pays, ce type d'œuvre ne soit plus qu'une fonction de suppléance assurée désormais par d'autres initiatives, qu'il apparaisse dès lors que la mission de l'Eglise n'exige plus la propriété et la gestion de ce type de bien temporel...

— le manque de « permanents », clercs, religieux ou religieuses, ne permet plus à un diocèse ou à une congrégation d'assurer l'animation ou le service de tel type d'œuvre ; leur témoignage et celui des laïcs chrétiens peut être plus « missionnaire » par leur vie et leur travail dans des institutions qui ne sont pas d'Eglise...

C'est dans chaque cas qu'il convient de se poser la question : est-il juste d'abandonner ou de maintenir tel bien d'Eglise, telle institution ?

En imposant une juste cause à l'aliénation d'un bien ecclésial, le droit veut rappeler que ce bien n'est pas une simple affaire commerciale, une construction ou une œuvre profanes ; bien d'Eglise, son existence, son maintien ou son abandon se déterminent selon les exigences de la mission de l'Eglise.

pas d'aliénation valide d'un bien d'église sans l'autorisation du supérieur légitime

L'aliénation est, par ailleurs, soumise — sous peine d'invalidité — à *l'autorisation du supérieur* légitime. Ce supérieur, dans presque tous les cas, est l'évêque du lieu, notamment pour tout bien dont la valeur ne dépasse pas un million de francs actuels, tant pour les biens du diocèse que pour ceux des personnes morales relevant de son autorité (chapitre cathédral, paroisse, instituts religieux féminins de droit diocésain) ; c'est le Saint-Siège pour tout bien dont la valeur dépasse un million [4].

4. Nous ne parlons pas ici des biens des instituts religieux de droit pontifical.

Centralisme abusif ? Il faut préciser que le supérieur ne dispose pas d'un pouvoir discrétionnaire sur les biens en question ; son rôle se borne à juger de l'opportunité de l'aliénation envisagée et à veiller sur les conditions dans lesquelles elle se réalise. L'expérience par ailleurs apprend qu'il s'agit là d'une mesure de sagesse : celui qui n'est pas directement concerné par une aliénation juge parfois mieux en raison du recul que ceux qui y sont engagés directement et voient l'intérêt immédiat ; et ce n'est pas parce qu'une intention est généreuse que sa réalisation est automatiquement judicieuse ! Plus profondément, l'intervention nécessaire de l'autorité manifeste que chaque communauté ecclésiale, pour être autonome, n'est pas indépendante : c'est l'évêque qui a la responsabilité de la mission de l'Eglise, en un territoire donné, c'est lui qui juge en dernier ressort des moyens apostoliques à mettre en œuvre ou à maintenir ou à abandonner : cette charge ne s'exerce pas seulement au plan des réalités spirituelles, mais aussi au plan des réalités matérielles. Là encore l'exigence précise du droit n'est pas l'expression arbitraire d'un centralisme autoritaire, mais la conséquence du caractère ecclésial des biens temporels.

4 « l'église liquide » : restructuration ou débâcle ?

« *L'Eglise liquide* », constatait le Père Brion, dans un article paru voici quatre ans : « *le visage concret de l'Eglise est en train de se transformer radicalement sous nos yeux* ». Les questions suscitées par le constat méritent d'être entendues : « *Est-ce, au fait, d'un repli qu'il s'agit ? Est-on en train de remodeler, de concentrer ou de restructurer l'entreprise pour lui permettre de "conquérir de nouveaux marchés" ? Ou n'est-ce pas plutôt d'une déroute qu'il faut parler ?* ». Existe-t-il une politique de l'Eglise en l'occurrence ? Chaque communauté ecclésiale n'agit-elle pas trop souvent au coup par coup, quand les événements pressent et acculent à une décision, sans concertation ?

Une réflexion sur les biens ecclésiaux renvoie au mystère d'une Eglise à la fois spirituelle et visible, « *une seule réalité complexe qui résulte d'un double élément humain et divin* » (*Lumen Gentium,* n° 8). L'humain peut paraître lourd, faire écran plus que révéler ; ne sombrons pas dans l'angélisme, la loi de l'incarnation vaut pour l'Eglise comme pour le Christ. Pour sembler moins enthousiasmante que l'annonce pure de l'Evangile, le travail des administrateurs de biens ecclésiastiques n'en est pas moins une tâche qui consiste finalement à modeler, pour une part,

le visage d'une Eglise qui apparaisse pour ce qu'elle veut être : le Corps du Christ !

Cette réflexion est loin d'être exhaustive. Telle qu'elle est, elle se présente, selon la formule consacrée des canonistes, *salvo meliori iudicio* (sous réserve d'un jugement meilleur).

bernard david

clergé et propriété dans l'église ancienne

statut des biens, hiérarchie, célibat

Lorsqu'il essaie de comprendre ce qui a conduit l'Eglise du Christ à se constituer en hiérarchie cléricale, l'historien peut découvrir de nombreux facteurs explicatifs : augmentation du nombre des croyants, insertion des communautés chrétiennes dans les structures sociales de l'époque, désir tout humain de domination de l'homme sur l'homme... L'aspect financier, les facteurs matériels sont souvent ignorés. Une étude de la constitution de la hiérarchie ecclésiastique permet cependant de situer le rôle et la place des biens d'Eglise à chacune des étapes de la structuration hiérarchique. Au départ, les biens ecclésiastiques interviennent surtout en faisant rejaillir sur l'évêque, leur gestionnaire par excellence, la sacralisation du « trésor de Dieu ». C'est seulement à l'aube du troisième siècle qu'apparaît pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise un clergé chrétien (regroupant les fonctions d'évêque, de presbytre et de diacre), c'est à la même époque que l'on peut constater l'existence d'une propriété ecclésiastique. Une cinquantaine d'années plus tard, ce clergé formera le groupe des personnes nourries par la communauté. La question de la distribution des biens constituera alors un des éléments de la structuration hiérarchique. Les motifs économiques viendront enfin consolider la première législation ecclésiale relative à la continence des clercs.

Que savons-nous de la valeur des biens ecclésiastiques durant les six premiers siècles de l'Eglise ? Sur leur valeur matérielle, nous pouvons glaner quelques renseignements épars, émettre quelques hypothèses. Nous savons que des chrétiens vendaient leur champ pour en apporter le prix aux apôtres chargés de gérer les biens de la communauté. Nous supposons qu'au cours du IIe siècle, des offrandes en nature vinrent s'adjoindre aux offrandes en argent faites au cours de la liturgie ; que, si certains dons étaient modestes, d'autres représentaient pour l'époque de grosses sommes — ainsi les deux cent mille sesterces que la communauté romaine restitua à Marcion lorsque ce riche armateur fut considéré comme hérétique. Par les découvertes archéologiques, nous apprenons que dès le IIIe siècle, l'Eglise possédait, sous le nom de particuliers

ou d'associations, des maisons aménagées en lieux de culte et des cimetières. Un inventaire réalisé à Cirta au début du IVe siècle nous permet d'imaginer quel était le « trésor » des chrétiens dont parlait Tertullien un siècle plus tôt : nous y trouvons détaillée la liste des instruments destinés au culte (calices d'or et d'argent, chandeliers, burettes, lampes de bronze...) et les éléments qui composent le vestiaire destiné aux pauvres (voiles, tuniques d'homme et de femme, chaussures...). L'histoire nous montre qu'aux biens propres de l'Eglise, il fallait parfois ajouter les biens personnels de l'évêque, celui-ci n'hésitant pas à vendre une parcelle de terre pour venir en aide à des captifs. La législation impériale nous permet de nous faire une idée des privilèges, des exemptions de charges et d'impôts qui favorisèrent l'accroissement du patrimoine ecclésiastique et préparèrent la grande richesse de l'Eglise du Ve siècle. Mais il nous est impossible de chiffrer ces richesses, de les évaluer — même par comparaison —, d'en faire l'histoire suivie ne serait-ce que pour une Eglise locale. En revanche, il nous est possible d'évaluer l'impact qu'elles eurent sur la structuration du clergé au cours des six premiers siècles et, par contre-coup, sur la formation progressive d'une certaine ecclésiologie.

I

d'une église de pauvres à une église de clercs

« *Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun* » (Ac 2, 44). Cette mise en commun complète des biens suscita très vite des difficultés. Les relectures successives des premières générations chrétiennes ne nous fournissent plus beaucoup de détails sur l'organisation matérielle des communautés. Nous savons cependant que l'affirmation de la liberté des dons atténuera très vite le communisme pratique des origines pour le commuer en charité à l'égard des pauvres.

Mais que l'on se réfère à l'un ou l'autre système, il faut toujours organiser la gestion de la caisse commune. Cette fonction est confiée à Judas pour la petite communauté des « Douze ». Très tôt elle fut une source de mutation institutionnelle : d'après la source utilisée en Ac 6, 1-6, c'est pour remédier, entre autres choses, aux tensions d'ordre économique que les « Douze » préposent les « Sept » au service des Hellénistes. Ce n'est toutefois qu'après la mort des deux grands apôtres (Pierre et Paul) et la

disparition des disciples immédiats de Jésus (64-70) que les problèmes d'organisation ecclésiale vont réellement se poser. Cette organisation des communautés locales va se faire progressivement et suivre des rythmes et des modalités différents suivant les régions et les Eglises locales. A la fin du IIe siècle, on assiste à la naissance d'une structure ferme et commune à toutes les Eglises : un clergé chrétien.

1 naissance du clergé : les ministres de l'autel, gestionnaires du bien commun

Le terme *clèros* signifie « lot désigné par le sort », « mis à part », « élu ». A l'origine, ce terme s'applique à tous les chrétiens puisque tous sont considérés comme des « choisis », des « parfaits ». Durant le deuxième siècle, ce sont les « martyrs » qui sont particulièrement considérés comme les « choisis ». Le nombre des fidèles continuant à augmenter, cette notion d'élection et de perfection est alors reportée sur le groupe des ministres du culte (évêque, presbytres, diacres). A l'aube du IIIe siècle, on réservera le terme *clèros* pour désigner ces ministres. Parmi ceux-ci, le rôle prééminent de l'épiscopat monarchique est incontestable. Pasteur de l'Eglise, l'évêque reçoit la fonction de distribuer les charges (*clèrous*), mais aussi celle d'offrir les dons et de nourrir les pauvres. Les deux derniers aspects de sa tâche ont toujours été étroitement liés. Commentant Genèse 4, 7 (« *Si, tout en offrant avec rectitude, tu ne partages pas avec rectitude, n'as-tu pas péché ?...* »), Irénée explique que si quelqu'un « *ne partage pas avec rectitude la communion à l'égard du prochain* », l'oblation ne lui sera pas profitable. Or la communion, ce n'est pas seulement la communion spirituelle, la réconciliation avec le frère (Mt 5, 23-34), mais aussi la communion matérielle, le partage des biens :

« *... ceux qui ont part à la liberté mettent tout leur avoir à l'usage du Seigneur, donnant joyeusement et généreusement des biens moindres parce qu'ils ont l'espérance de plus grands, la veuve pauvre jetant ici toute sa subsistance dans le trésor de Dieu* » [1].

Les dons destinés à être partagés entre les pauvres ont, tout comme l'oblation, un caractère sacré puisqu'ils constituent avec elle le « trésor de Dieu ». Cette sacralisation rejaillit sur l'évêque qui gère les biens

1. IRÉNÉE, **Contre les hérésies** IV, 18, 1-3.

de la communauté chrétienne et confère une dimension spirituelle et « sacerdotale » à sa tâche économique [2].

Le diacre, adjoint direct de l'évêque, partage avec lui cette sacralisation. Gestionnaire réel des biens, il est au courant de toutes les affaires de la communauté, il est l'œil et la main de l'évêque auprès des fidèles, il est son oreille, dira la *Didascalie.* De fait, à l'aube du IIIe siècle, les documents présentent avant tout, dans chaque communauté, l'évêque et son (ou ses) diacre(s). Les presbytres semblent peu influents et parfois inexistants [3]. Il est aisé de comprendre alors pourquoi le diacre (homme habituellement jeune et totalement au service de la communauté) sera celui qui succède à l'évêque défunt (et non un presbytre). Ainsi se constitue un embryon de hiérarchie et même de *cursus* clérical [4]. En même temps, seuls l'évêque et ses diacres semblent être nourris par la communauté puisqu'ils sont les seuls à être occupés à plein temps à son service. Au cours des deux premiers siècles, la question de la gestion des biens économiques a donc contribué à modeler deux des trois fonctions qui, à partir du IIIe siècle, feront partie du *clèros.* De 200 à 250 environ, c'est la question de la rétribution des services ecclésiastiques qui influencera de façon déterminante la conformation générale du clergé chrétien.

2 la rétribution par la communauté, signe d'appartenance au clergé

Pour les *Homélies Pseudo-Clémentines,* l'évêque Zachée, ouvrier de la communauté, mérite son salaire [5]. Le principe, en soi, n'est pas nouveau. Ce qui est nouveau, c'est la généralisation de son application à tous les

2. J. MAGNE, **Origines chrétiennes,** t. II. **Sacrifice et Sacerdoce.** Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens. De ce communisme pratique à un capitalisme charitable. De l'aide aux pauvres aux dons à Dieu. Des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion, Paris, 1975. Cette thèse tente de dégager les facteurs économiques qui ont favorisé la « sacerdotalisation » des pasteurs et amené à concevoir l'offrande comme un sacrifice. Malgré ses excès de systématisation, ce travail fournira des vues originales qui pourront stimuler la recherche.
3. Voir la documentation rassemblée par A. VILELA, **La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle,** Paris, Beauchesne, 1971.
4. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre thèse : A. FAIVRE, **Fonctions et premières étapes du cursus clérical,** Lille, Service de reproduction des thèses, 1975, et à notre ouvrage à paraître prochainement chez Beauchesne (coll. « Théologie Historique ») : **Naissance d'une hiérarchie.**
5. **Homélies** III, 71 (GCS 42, pp. 82-83).

services ecclésiaux durant la première moitié du IIIe siècle, et, surtout, sa justification théologique à partir de relectures de l'Ancien Testament. Selon Cyprien :

« ... *On veut que ceux que l'ordination a élevés au rang de clerc dans l'Eglise de Dieu ne puissent être détournés en rien du service divin, ni courir le danger d'être engagés dans les embarras et les affaires du siècle ; mais que plutôt, bénéficiaires des offrandes des frères, comme d'une sorte de dîme, ils ne quittent pas l'autel et le sacrifice, mais se consacrent jour et nuit à des occupations religieuses et spirituelles.* »[6]

Les clercs sont maintenant assimilés aux lévites. De même que les lévites n'avaient pas de part d'héritage en Israël, les clercs n'ont pas de part parmi les hommes. Les ministres, entièrement consacrés au culte divin, doivent vivre du « trésor de Dieu » constitué par les dons des fidèles. Paradoxalement, les clercs reçoivent à un double titre : parce qu'ils sont signe de la dépendance et de la pauvreté des hommes vis-à-vis de Dieu, et parce qu'ils actualisent la bonté de Dieu vis-à-vis des hommes. Rendant grâce à Dieu dans le culte, les clercs se doivent de recevoir, pour symboliser la communauté comblée de biens par Dieu. Distribuant aux pauvres le « trésor de Dieu », ils doivent être « honorés » par les offrandes de la communauté, tout comme Dieu lui-même doit être honoré pour sa bonté. La prospérité des clercs devenait ainsi, plus encore que la prospérité des pauvres, un signe de la bénédiction de Dieu à l'égard de la communauté. Malgré tout, leur dépendance à l'égard de la communauté n'est pas aussi totale que celle des pauvres. Si l'évêque de Carthage prie ses clercs de ne pas courir le danger d'être engagés dans les embarras du siècle, il ne leur demande pas pour autant de se dépouiller de tous leurs biens et ne leur interdit pas d'exercer des métiers jugés honnêtes par l'Eglise.

Le fait est là cependant : le groupe des clercs peut être rapproché de celui des pauvres parce que tous deux tirent plus ou moins leur subsistance des biens communautaires et que tous se trouvent ainsi, dans une certaine mesure, dépendants de ce gestionnaire suprême qu'est l'évêque. Ecrivant à Fabius d'Antioche, en 251, le pape Corneille cite dans une seule liste les divers membres du clergé et les diverses catégories de personnes assistées. Dans cette lettre, il s'indigne que Novatien ait osé s'élever contre l'Eglise de Rome alors que celle-ci peut montrer à la face du monde : un évêque, quarante-six presbytres, sept diacres, sept

6. CYPRIEN, **Lettre 1.**

sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs, portiers et plus de quinze cents veuves et indigents « *que la grâce et la philanthropie du Maître nourrissent tous* »[7]. Trouvait-il dans cette liste un signe de la grâce de Dieu qui faisait prospérer l'Eglise de Rome? Sans doute. Mais cette énumération constitue aussi une évaluation du pouvoir de l'Eglise de Rome et un avertissement indirect à ceux qui osent contester le parti de Corneille. Et l'avertissement n'était pas à négliger !

Déjà une cinquantaine d'années plus tôt, une querelle avait opposé le presbytre Hippolyte à l'évêque de Rome Calliste et s'était soldée par l'échec du presbytre. Sachant qu'Hippolyte s'opposait fermement à l'introduction dans le clergé de tout ministère autre que ceux d'évêque, de presbytre ou de diacre, nous pouvons deviner dans cette position conservatrice une des causes de la victoire de Calliste. Cet affranchi devenu diacre puis évêque de Rome grâce à son talent financier avait fort probablement inauguré la politique d'expansion du clergé dont Corneille nous laisse entrevoir les résultats fructueux mais coûteux. Pour nourrir environ deux cents clercs et plus de quinze cents pauvres, Corneille ne pouvait certainement pas se contenter de distribuer au jour le jour les offrandes en nature ou en argent faites par les fidèles. Il lui fallait sans doute un minimum de revenus fixes assurés par des biens autrefois confiés par les fidèles à l'évêque, ou par les biens personnels de ce dernier. Le développement d'un clergé chrétien n'a pu s'opérer que dans la mesure où les Eglises possédaient des biens et des gestionnaires capables de les faire prospérer.

3 le clerc, l'ecclésiastique et le laïc

La prospérité du clergé étant devenue le signe par excellence de la bénédiction de Dieu, on imagine la surenchère qui a pu avoir lieu au cours de la première moitié du IIIe siècle pour augmenter sans cesse le nombre des fonctions cléricales. Le fait est patent à Carthage comme à Rome où l'introduction de nouveaux ministères dans le clergé va de pair avec la diffusion du principe selon lequel le clerc doit être rétribué par les fidèles. L'évolution de Tertullien à Cyprien est la même que celle qui va d'Hippolyte à Corneille. Cyprien, comme Corneille, compte parmi les membres du clergé — outre l'évêque, les presbytres et les diacres — les lecteurs, les sous-diacres, les acolytes et les exorcistes.

7. EUSEBE, **Histoire Ecclésiastique** VI, 43, 11.

L'évêque de Carthage se contente ainsi d'entériner un état de fait : les ministres remplissant des fonctions inférieures sont, à partir du milieu du IIIe siècle, soumis au même régime économique que les ministres de l'autel (évêque, presbytres et diacres). Par assimilation, une *ordinatio* les fait entrer dans le groupe social déjà constitué par ces derniers. Cette entrée n'est pas la conséquence d'une réflexion théologique approfondie. Si une telle réflexion avait eu lieu, Augustin n'aurait pu se permettre, plus d'un siècle après Cyprien, d'agir comme si le lecteur n'était pas un clerc à part entière, et préférer pour lui le terme « *ecclesiasticus* » au terme « *clericus* »[8].

Bien longtemps encore après Augustin, deux définitions du clerc cohabiteront dans l'esprit des croyants : l'une, la plus primitive, correspond à celle que donnait au début du IIIe siècle l'auteur de la *Tradition Apostolique ;* elle définit le clerc comme un ministre ordonné au service de l'autel en vue de la liturgie eucharistique. C'est à celle-ci que se réfèrent implicitement tous ceux qui confondent évêque et prêtres avec la totalité du clergé. L'autre, celle qui date du moment où la composition du clergé fut théoriquement achevée et ses frontières délimitées, caractérise plutôt le clerc comme un ministre « ordonné » (au sens large) au service de l'Eglise et, à ce titre, rétribué par elle. Les clercs ainsi définis sont plutôt, comme le pressent Augustin, des « ecclésiastiques ». Bientôt leur état sera marqué par la tonsure et plus tard encore, par le port de la robe ou de la soutane. Ce groupe sociologique subsistera sans grands changements jusqu'au milieu du XXe siècle, sans parvenir, toutefois, à effacer complètement des esprits l'image du clergé primitif, composé exclusivement des ministres de la liturgie eucharistique. Pourtant, le glissement qui — à partir du milieu du IIIe siècle — aboutit à ranger toutes les fonctions inférieures masculines dans le clergé, constitue une véritable mutation ecclésiologique. Désormais, toutes les fonctions nécessaires à la vie de l'Eglise se trouvent réunies dans le clergé, et ceux que l'on nomme de plus en plus souvent des *laïcs* se trouvent réduits à la passivité. Les « ecclésiastiques » qui composent le clergé résument et symbolisent à eux seuls l'Eglise. Toutes les fonctions indispensables à la vie de celle-ci doivent être accomplies par leur groupe. Cela est si vrai que, lorsque des fonctions nouvelles apparaîtront, correspondant à des tâches matérielles, économiques et politiques de l'Eglise romaine, Grégoire le Grand demandera que les notaires, les défenseurs et tous

8. AUGUSTIN, **Lettre** 64 (Noël 398).

ceux qui sont chargés d'une tâche administrative ou qui font partie de sa suite, soient recrutés parmi les clercs ou les moines [9].

4 la répartition des offrandes et des biens : une infrastructure hiérarchique

A partir du moment où tous les clercs reçoivent une partie des dons, nous possédons une mesure qui nous permet de déterminer la position de chacun des ministères par rapport au ministère central, celui de l'évêque. Aux premiers siècles, donner à chacun selon ses besoins signifie donner à chacun selon sa dignité : honorer les ministres de l'Eglise, c'est leur rendre des marques de respect en leur donnant quelque chose qui corresponde symboliquement à leur rang. L'auteur des *Homélies Pseudo-Clémentines,* après avoir demandé que l'on nourrisse l'évêque Zachée, ajoute :

« *Dans le même ordre d'idées, honorez les presbytres catéchistes, les diacres qui vous rendent des services, les veuves qui mènent une vie exemplaire, les orphelins qui sont pour ainsi dire les enfants de l'Eglise* »[10].

Dans les premières décades du IIIe siècle, la *Didascalie* donne des précisions sur la façon dont les offrandes et les agapes doivent être réparties[11]. D'après ces prescriptions, l'évêque doit recevoir quatre parts, le diacre deux, le presbytre deux, et le lecteur, qui à cette époque occupe encore une place assez importante, deux également. Les veuves, que l'auteur de la *Didascalie* semble fort peu apprécier, reçoivent une part seulement. Deux siècles après (à la fin du IVe), les *Constitutions Apostoliques* fourniront les indications suivantes à propos des eulogies :

« *Quant aux eulogies qui restent lors des saints mystères, que les diacres, selon la volonté de l'évêque ou des presbytres, les distribuent au clergé : quatre parts à l'évêque, trois parts au presbytre, deux parts au diacre, aux autres, sous-diacres, lecteurs, psalmistes et diaconesses, une part. Car il est beau et agréable à Dieu d'honorer chacun selon sa dignité ; car l'Eglise n'est pas une école de désordre mais de bon ordre.* » [12]

9. GREGOIRE LE GRAND, **Lettre** 5, 57 a (reprenant le canon 2 du concile de 595).
10. **Homélies** III, 71 (GCS 42, pp. 82-83). Pour l'exégèse de ce texte, on pourra se reporter à notre article : « Les fonctions ecclésiales dans les Ecrits Pseudo-Clémentins », **Revue des Sciences Religieuses** 188, avril 1976, pp. 102-105.
11. **Didascalie** II, 28, 1-5 (éd. FUNK, t. I, pp. 108-109).
12. **Constitutions apostoliques** VIII, 31, 2 (éd. FUNK, t. I, pp. 532-535). Les « eulogies » sont les offrandes présentées par les fidèles.

Une fois de plus, la répartition des dons correspond exactement à ce que nous savons de la hiérarchie à l'époque. Le presbytre, qui s'est affirmé comme suppléant de l'évêque dans la liturgie, reçoit trois parts et non plus deux. Le diacre garde ses deux parts, mais se trouve de ce fait infériorisé par rapport au presbytre, ce qui n'apparaissait pas à l'époque de la *Didascalie.* Enfin, le lecteur dont les fonctions ont depuis longtemps perdu de leur importance et qui n'a même plus le droit de lire l'Evangile (cette fonction étant réservée au sous-diacre) ne reçoit plus qu'une part tout comme les autres ministres inférieurs (sous-diacre et psalmiste) et la diaconesse qui remplace maintenant la veuve [13].

On ne sait exactement quel était l'impact économique de ces honoraires ni dans quelle mesure ils contribuaient à l'entretien et à la subsistance du clergé, mais dans les grandes occasions, les fidèles devaient se montrer suffisamment généreux pour que le partage des offrandes constitue pour les clercs une prime appréciable. Au VII[e] siècle encore, le concile de Mérida prend la peine d'indiquer la façon dont doit s'opérer le partage de ce qui est offert dans une église épiscopale les jours de fête : la somme ou les biens doivent être divisés en trois parts : l'une pour l'évêque, la seconde pour les presbytres et les diacres, la troisième pour le reste du clergé. Le même principe doit être appliqué dans les églises de campagne. On retrouve encore la structure hiérarchique : évêque / ministres supérieurs / ministres inférieurs. Il ne faudrait pas faire de la répartition des dons la cause du système hiérarchique, mais il est nécessaire d'y voir plus qu'une conséquence. La répartition proportionnelle des offrandes accompagna dès les origines la constitution de la hiérarchie de dignité. C'est une infrastructure qui contribua longtemps à assurer la rigidité du système hiérarchique de l'Eglise.

II

la richesse et ses contraintes

Jusqu'au IV[e] siècle, l'Eglise ne possédant pas de statut ne pouvait être reconnue comme propriétaire. D'autre part, la loi romaine n'autorisait que les legs à l'égard des particuliers. Les revenus fixes de l'Eglise ne pouvaient donc être assurés que par des propriétés autrefois confiées

13. Pour l'histoire des ministères féminins, voir R. GRYSON, **Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne,** Gembloux, Duculot, 1971.

à cette intention par des fidèles aux clercs, ou au contraire par les propriétés personnelles de ceux qui avaient été ordonnés. Dans ce cas, ces derniers étaient libres de considérer qu'ils avaient, lors de leur ordination, abandonné à l'Eglise locale tout ou partie de leur patrimoine, ou bien que celui-ci demeurait leur possession personnelle. La part de revenu qu'ils affectaient à la charité communautaire était pour eux affaire de conscience, tout comme était affaire de délicatesse la gestion des biens que les fidèles leur léguaient personnellement.

1 quand les gestionnaires du bien commun en sont aussi les propriétaires et les bénéficiaires...

Cette situation légale dura jusqu'à ce que Constantin reconnaisse au « corps des chrétiens » le droit de posséder et accorde à chacun la faculté de donner en mourant ce qu'il voudrait à l'Eglise [14]. Mais la situation de fait se poursuivra bien au delà de cette époque. En 472, la constitution de l'empereur Léon donne aux clercs, encore sous l'autorité du chef de famille, le droit de garder comme patrimoine propre tout ce qu'ils auront acquis à partir de leur ordination [15]. Cette sorte d'émancipation vise évidemment à permettre une gestion indépendante des libéralités ou des successions qui échoient aux clercs. Le pape Gélase interdit de donner des biens aux clercs pour eux-mêmes, en particulier (*pro portione sua*) ; ce qui prouve que la chose devait être ancrée dans les mœurs [16].

« *L'imprécision juridique qui plane sur le titulaire du patrimoine exposait à des confusions fâcheuses entre les biens de la communauté et la fortune personnelle de l'évêque. Le risque était d'autant plus grand qu'il était parfois difficile de déterminer si certains biens donnés à l'évêque lui avaient été attribués personnellement ou lui avaient été remis pour son Eglise. Comment d'autre part fixer avec précision ce qui dans les gains réalisés par l'évêque lui resterait propre comme constituant son* stipendium *ou tomberait dans le patrimoine commun ?...* » [17]

2 les clercs entre la pauvreté volontaire et le célibat forcé

Pour pallier aux inconvénients découlant de l'imprécision juridique qui plane sur le titulaire du patrimoine ecclésiastique, plusieurs types de

14. Respectivement en 313 et en 321.
15. **Code de Justinien** I, 3, 33.
16. **Fragment** 24 (éd. THIEL, p. 498).
17. J. GAUDEMET, **L'Eglise dans l'Empire romain**, Paris, Sirey, 1958, p. 307.

solutions furent préconisés. La plus radicale consistait à demander au clerc d'abandonner tous ses biens au moment de l'ordination et de laisser l'Eglise assurer sa subsistance. On retrouvait ainsi au IVe siècle l'idéal de la communauté des Actes, mais on limitait cet idéal aux membres du clergé et on se gardait bien d'en faire, même pour ceux-ci, une obligation. Ce conseil s'adressait avant tout à l'évêque chargé de gérer la plus grande part des biens de la communauté, mais il pouvait être étendu à tous les membres du clergé. Cet idéal de mise en commun des biens allait alors souvent de pair avec un idéal de vie commune supposant la continence ou le célibat. Ainsi furent créés les premiers monastères de clercs [18].

Dans le cas où les clercs se refusaient à donner de leur vivant leurs biens à la communauté, on les exhortait à laisser leur héritage à l'Eglise. L'empereur Théodose attribua même automatiquement à leur Eglise ou à leur monastère les biens des évêques, clercs, moines ou moniales qui mouraient sans parents [19]. Il est évident que, de toute façon, l'absence de famille, ou du moins d'enfants, favorisait une meilleure gestion des biens ecclésiastiques. Le clerc qui avait charge de famille était plus qu'un autre tenté de fixer largement sa part. De son côté, l'Eglise, lorsqu'elle avait affaire à un clerc célibataire, n'avait plus de scrupule à avoir lors de l'héritage. Elle n'avait plus à démêler — chose parfois impossible — les plus-values provenant du patrimoine ecclésiastique, des bénéfices réalisés par le labeur du clerc.

3 le pouvoir civil à la rescousse du pouvoir ecclésiastique

Le motif économique entrait donc en ligne de compte lorsqu'on réclamait de certains clercs le célibat ou, à tout le moins, la continence. Et les pressions ayant pour origine le souci d'une meilleure gestion du patrimoine ecclésiastique jouèrent certainement un rôle non négligeable dans la pratique effective de cet idéal religieux que constituait le célibat [20]. Les documents ecclésiastiques sont pudiques sur ce point.

18. Cette tentative de **monastère de clercs** se rencontre à Hippone avec Augustin (cf. **Sermons** 355 et 356). Elle se retrouve à Marseille sous l'évêque Proclus et à Arles sous l'évêque Hilaire. Elle s'étendra au VIe siècle à de nombreux diocèses.
19. **Code Théodosien** 5, 3, 1.
20. Le motif premier étant la **pureté rituelle**. Pour une vue d'ensemble, on se reportera à R. GRYSON, **Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle**, Gembloux, Duculot, 1970.

Par contre, certains documents civils n'hésitent pas à exposer ouvertement quels sont les motifs économiques qui guident leur exigence. Le 1er mars 528, l'empereur Justinien interdisait d'élever à l'épiscopat un homme ayant des enfants ou des petits-enfants, pour que l'évêque puisse consacrer toutes ses pensées au service de Dieu et de l'Eglise et afin qu'il ne soit pas tenté de détourner ce qui est donné aux pauvres ou pour des œuvres pieuses. Le texte précise que l'évêque n'a le droit d'aliéner aucune des ressources qu'il aura acquises après son ordination à la faveur de dons ou de libéralités, excepté dans les cas où ces biens proviendraient de ses parents, oncles, frères ou sœurs. En 531, le législateur se trouve obligé d'expliquer sa pensée : non seulement l'évêque ne devra pas avoir d'enfant au moment de l'ordination, mais il ne devra pas en avoir par la suite. Il ne peut donc pas habiter avec son épouse s'il en avait une avant d'être ordonné. S'il ne respecte pas cette règle, il sera réduit à l'état laïc. Cette rigueur à l'égard des évêques mariés constitue une nouveauté dans l'Eglise d'Orient où les évêques pouvaient continuer à user du mariage contracté avant l'ordination.

Le législateur est soucieux de faire respecter les canons ecclésiastiques, et n'ose rien y ajouter. Mais on sent parfois que l'envie ne lui en manque pas. Le 18 octobre 530, il rappelle que les canons de l'Eglise interdisent aux presbytres, diacres et sous-diacres de se marier après leur ordination. Il ne fait ainsi qu'interpréter le canon 14 du concile de Chalcédoine (451) qui présentait comme une tolérance le mariage des lecteurs et des chantres. En apparence, il se préoccupe seulement de renforcer la sanction ecclésiastique par une sanction civile. En réalité, il va un peu plus loin. Si le mariage est interdit après l'ordination des sous-diacres, diacres ou presbytres, rien — du moins dans les textes qui sont parvenus jusqu'à nous — n'indique que ceux qui avaient été mariés auparavant devaient cesser d'user du mariage. Le législateur civil ne l'interdit pas non plus explicitement. Mais son texte est suffisamment ambigu pour laisser la possibilité d'une interprétation rigoriste qui appliquerait l'interdiction de procréer non seulement au cas de ceux qui ont connu leur femme après l'ordination, mais aussi à ceux qui l'ont connue avant. Les sanctions prévues (interdiction pour les enfants de recevoir des biens de leur père de quelque façon que ce soit) nous montrent que l'intention principale du législateur est, ici encore, de préserver les biens ecclésiastiques.

4 lorsque l'église de rome laisse entrevoir les motivations économiques du célibat...

Malgré le silence des documents proprement ecclésiastiques, il ne faudrait pas conclure que la hiérarchie reste indifférente aux motifs économiques. Bien que l'Eglise de Rome ait depuis longtemps trouvé des motifs théologiques suffisants — en théorie du moins — pour imposer la continence à l'évêque, le désir de sauvegarder intégralement le patrimoine ecclésiastique pèse lourd dans la balance lorsqu'il s'agit de régler des cas concrets. C'est ainsi qu'en 554, le pape Pélage finira, après bien des réticences, par accepter à l'épiscopat un homme marié et père de famille. Il y mettra une seule condition : que ce dernier lui fournisse un inventaire détaillé de sa fortune personnelle et ne lègue à ses enfants rien d'autre que ce qu'il possédait avant son accession à l'épiscopat [21].

C'est évidemment l'évêque qui se trouve le premier exposé aux contraintes inhérentes à la gestion des richesses ecclésiales. Mais dès le Ve siècle (peut-être même dès le IVe à Rome), le fractionnement du patrimoine de la communauté épiscopale mit certains presbytres dans une situation analogue à celle de l'évêque. Au cours des siècles qui suivent, l'autonomie des églises et des paroisses, des monastères et des fondations charitables, le système des bénéfices ecclésiastiques, les droits de regard que les fondateurs laïcs prétendent garder sur leur fondation, ne font que compliquer les choses en multipliant les possibilités d'abus au fur et à mesure qu'ils multiplient le nombre des personnes directement impliquées dans la gestion des biens. Mais ils ne modifient pas les données fondamentales du problème concernant les clercs gestionnaires.

corrélation entre existence d'un « clergé » et régime des biens d'église

On peut donc affirmer qu'au VIe siècle les biens ecclésiastiques ont d'ores et déjà contribué à donner au clergé un certain nombre de caractéristiques qui jouent encore aujourd'hui un rôle essentiel : célibat, hiérarchie, dépendance économique. Mais plus profondément encore, les biens ecclésiastiques ont agi sur la formation même de la notion de clergé. Le pouvoir de gestion et donc de communication des biens a contribué à faire du groupe des ministres de l'autel le symbole de la

21. PELAGE Ier, **Lettre 33** (éd. Gasso-Battle, pp. 90-91).

communion parfaite, de la communauté choisie, du peuple élu par Dieu. La rétribution des clercs a sanctionné cette sacralisation et refermé sur elle-même cette mini-Eglise que constitue le clergé. Il serait utopique aujourd'hui de vouloir régler les problèmes de gestion des biens sans voir que les solutions choisies engagent une conception de l'Eglise. Vouloir supprimer les *honoraires* et réclamer un *salaire* décent pour les prêtres, c'est agir au nom de la justice, mais c'est du même coup supprimer les derniers indices sociologiques d'une « élection » et d'une « perfection » que les fidèles perçoivent de plus en plus mal et que les intéressés eux-mêmes récusent souvent. Les prêtres « salariés » et non plus « honorés » devront répondre non plus de ce qu'ils représentent mais de ce qu'ils font. Réclamant la justice, ils risquent de se retrouver face à l'égalité entre chrétiens. La notion de clergé étant abolie, les prêtres devraient se préoccuper de définir avec précision en quoi consiste leur « travail », et les « permanents » laïcs cesseraient d'apparaître comme des exceptions, en même temps que disparaîtrait la notion de *laïc,* corrélative de celle de *clerc.* Devant le vide laissé par la disparition du clergé, les chrétiens, « tous responsables », pourraient enfin cesser de parler de l'Eglise comme si elle était autre chose qu'eux-mêmes. Ils seraient plus à même de comprendre que si la *koinônia* désigne l'union des fidèles au Christ par l'eucharistie, elle est aussi la communication des biens nécessaires à l'existence terrestre et que l'Eglise toute entière, et non seulement une élite, est directement concernée par les deux aspects de cette communion [22].

alexandre faivre

22. Cf. Y.-M. CONGAR, « Les biens temporels de l'Eglise d'après sa tradition théologique et canonique », **Eglise et Pauvreté** (Unam sanctam 57), Paris, Cerf, 1965, pp. 246-251.

les biens d'église, ou les décors d'une pastorale qui revient à ses sources

L'appel à la « tradition » est, dans l'Eglise,... traditionnel. Encore faut-il se défier de l'illusion consistant à prendre naïvement pour vérité de toujours nos souvenirs d'enfance. C'est ainsi qu'on peut aisément imaginer comme traits éternels de l'Eglise un aspect circonstanciel fort récent imposé à son visage par un moment historique éphémère. Dans le cas précis des « biens d'Eglise », une connaissance plus attentive du passé manifeste comme très contingent cet « ordre social chrétien » hantant nostalgiquement une chrétienté qui, faute de pouvoir « reconquérir » la société globale, s'est structurée, en marge de celle-ci, comme un microcosme autonome grâce aux « institutions chrétiennes ». Avant ce régime — c'est à dire depuis la fin de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française ! —, le monde issu de la conversion de la Rome païenne, vite relayée par les jeunes royaumes « barbares », avait conduit l'Eglise à assumer un rôle universel de « bienfaisance », par suppléance de pouvoirs publics défaillants. Et ce « temps de la bienfaisance », lié à l'établissement de l'Eglise comme religion officielle et à son immense enrichissement conséquent, avait lui-même pris la place des structures de partage régissant les modestes communautés issues de la prédication apostolique. L'effondrement actuel des institutions chrétiennes apparaît ainsi comme une chance offerte aux chrétiens d'un retour purificateur aux sources évangéliques.

Les petits-enfants ont bien de la peine à s'imaginer que leur grand-mère, la bonne grand-mère d'autrefois avec ses vêtements sombres et ses cheveux blancs, a pu être un jour la jeune fille svelte et amoureuse qu'a rencontrée leur grand-père. On fige toujours les siens dans l'aspect qu'on leur connaît et les modifications que l'on observe ne sont à nos yeux que des altérations, des variations d'un rôle qu'ils paraissent avoir toujours joué et qu'ils joueront toujours. Il n'en va pas différemment de notre mère l'Eglise, avec ses prêtres et ses religieuses, ses paroisses et ses œuvres, ses écoles, ses patronages, ses cliniques, ses maisons d'accueil.

Bien sûr, les prêtres ont quitté leur soutane, les religieuses leur cornette, on sait bien qu'ils se recrutent mal, qu'ils abandonnent tous les postes à des laïcs, que même des maisons se ferment, mais enfin l'essentiel demeure : l'église au centre du village, la cathédrale au cœur de la ville, les prêtres continuent à quadriller le terrain, les religieuses se dévouent toujours aux mêmes œuvres, elles se font aider : voilà tout. L'Eglise pourrait-elle être, a-t-elle jamais été autre chose que ce qu'on l'a connue ? Assurément non. Ce qui se passe n'est que changement d'apparence très superficiel. Ce n'est pas que tout reviendra comme auparavant. C'est tout simplement que l'Eglise a un rôle à jouer dans le monde, un rôle bien connu. Alors elle s'adapte, voilà tout...

Et si la pièce qu'on lui fait jouer n'avait pas deux siècles ? Si l'Eglise avait joué autrefois d'autres rôles, avait revêtu d'autres apparences, au milieu d'autres décors ? Peut-être pourrait-on se demander si les changements d'aujourd'hui n'annoncent pas une nouvelle pièce et ce qu'il va falloir faire des anciens décors qui vont devenir inutiles...

Cet apologue ne veut pas toutefois annoncer une histoire des biens d'Eglise qui sont ces décors qu'elle a plantés depuis deux mille ans et qu'elle a changés à plusieurs reprises. Une telle histoire demanderait une étude approfondie des rares sources à notre disposition. Il ne s'agit ici que d'une réflexion à partir de connaissances, dont l'essentiel paraît assuré, telles qu'on peut les glaner dans les diverses études qui ont trait à l'histoire de l'Eglise surtout en France. Il s'agit seulement de montrer que la possession de ces biens paraît avoir correspondu à trois sentiments et à trois réalités très dissemblables qui ont été tour à tour détruites pour aboutir à la situation où nous sommes présentement et qui n'est sans doute que l'amorce d'un quatrième décor, sans ignorer, bien sûr, que les situations ne sont jamais aussi tranchées, et en dehors même des autres besoins qu'éprouve toute organisation pour réunir ses « adhérents » et loger ses « permanents », besoins qui ont pris dans l'Eglise une dimension très particulière qui n'est pas sans lien avec le reste.

I

temps du partage

Le premier sentiment auquel semble avoir obéi la collecte de l'argent dans l'Eglise paraît bien être, ainsi qu'on l'a montré ailleurs [1], un sen-

1. M. BRION, « La paroisse dans l'organisation financière de l'Eglise », **Lumière et Vie** 123, juin-juil. 1975, pp. 37-51.

timent de partage, de sacrifice de ses propres biens envers les plus pauvres que soi. Les preuves que nous apportent sur ce point les Actes des Apôtres, la *Didachè,* saint Justin et quelques autres, ne paraissent pas pouvoir être réfutées. Il s'agit d'exprimer la solidarité des membres d'une communauté qui ne laissent pas leurs frères manquer du nécessaire. C'est à ce titre que ceux qui n'ont pas le temps de se livrer à un travail lucratif parce qu'ils se consacrent au service spirituel des autres sont eux-mêmes entretenus. Les veuves, les orphelins, les malades, les voyageurs — entendons : les pélerins —, les prisonniers — on devrait dire souvent : les persécutés, à moins qu'on préfère l'expression moderne : les prisonniers politiques —, sont autant de catégories incapables de gagner leur vie, qui doivent donc vivre sur le commun. Leur mention revient dans toutes les exhortations à sacrifier son propre bien. Un tel sentiment est assez comparable dans son fond au sentiment qui anime notre conception moderne de la redistribution des ressources par opposition à la capitalisation qui aboutit à servir des rentes. Elle n'entraîne, en effet, sauf erreur, aucune mise en réserve, aucune constitution de patrimoine communautaire.

Il faut quand même se poser la question de savoir, cependant, si l'Eglise primitive n'a pas eu très vite, comme tout organisme, le besoin et le désir de posséder, parallèlement à cette redistribution immédiate, un certain nombre de biens nécessaires à son activité. On sait qu'il ne faut pas se laisser aller à une vision par trop folklorique des réalités à travers les catacombes chères à l'imagerie religieuse. La persécution, en quoi se résume très souvent l'histoire des trois premiers siècles de l'Eglise, n'a jamais été systématique et les communautés ont vécu en paix des périodes suffisamment longues pour se préoccuper de leurs besoins collectifs. Toutefois, on ne voit rien d'autre à cette époque que des lieux de culte qui sont effectivement des cimetières, ou, plus exactement, des domaines mortuaires appartenant à des particuliers, et aussi de vastes maisons. Si les premiers se rattachent à une tradition « religieuse », les uns et les autres sont surtout pratiques pour les réunions. On a des témoignages qu'ici et là des propriétés communautaires de ce type ont existé. Sans doute les communautés avaient-elles de façon plus générale la jouissance exclusive des locaux qu'elles utilisaient.

Ainsi, cette Eglise des premiers siècles, plus pure que celles qui lui ont succédé, comme une eau est plus pure près de sa source avant de charrier tous les éléments qu'elle agglutine au long de son cours, n'éprouve-t-elle pas d'autres besoins que celui de se procurer les locaux nécessaires

à ses réunions en s'adaptant à ceux qui existent, et celui d'exhorter ses membres à sacrifier une part de leurs propres ressources pour entretenir ceux qui ne peuvent en acquérir par leur propre travail.

On sait que les choses vont changer avec Constantin et l'officialisation de l'Eglise catholique et romaine. On se rappelle moins que le premier geste de Constantin fut de remettre à l'évêque de Rome un palais pour y faire son habitation. On se rappelle moins encore que, suivant les historiens, ce don va déclencher une série de donations considérables dont la pratique ne s'arrêtera plus jamais, en quelque pays que ce soit. L'Eglise va accumuler, ainsi, une immense richesse qu'on lui enlèvera de temps à autre suivant les vicissitudes politiques, mais qu'elle reconstituera toujours et souvent très rapidement. Cette réalité est l'une des clefs les plus importantes de l'histoire de l'Eglise. Sa première manifestation a détruit les communautés mises en place par les Paul, les Justin, les Augustin et les Irénée.

II

temps de la bienfaisance

Ce qui est important à considérer dans cette nouvelle période, c'est moins le processus et l'importance de la richesse de l'Eglise que l'utilisation qu'elle va en faire pendant plus d'un millénaire. Sans doute le don correspond-il toujours, pour celui qui donne, à un sacrifice auquel les théologiens et les pasteurs continuent, comme à l'origine, à exhorter les chrétiens ; mais la redistribution ne peut plus se faire immédiatement comme autrefois. Il ne s'agit plus, en effet, de partager sa nourriture ou, même, de l'or ou de l'argent. Il s'agit d'abandonner terres et immeubles. La sagesse et la pratique des civilisations veulent donc qu'on les constitue en un capital dont on distribue le revenu. Est-ce seulement volonté d'édification, autosatisfaction ou mystification de soi ? Les textes abondent, en tout cas, pour nous assurer que l'Eglise ne dévie pas un instant, dans la doctrine tout au moins, des principes d'origine : tous ces biens ne doivent servir qu'aux pauvres, le revenu doit leur en être exactement distribué et les permanents que sont prêtres et religieux ne peuvent y prétendre qu'au titre de pauvres eux aussi, ce qu'ils doivent prouver par une existence frugale. Sans doute sera-ce sur ce dernier aspect que le bât blessera souvent. La magnificence des biens utilisés pour le culte ou le logement en témoignera. Il reste que les biens de l'Eglise seront, pendant de longs siècles, le patrimoine des pauvres, suivant l'ex-

pression courante, et qu'ils serviront, en fait, à assurer le service de l'hospitalité qui n'était pas moins qu'aujourd'hui, sans doute, proportionnellement aux richesses produites, une très lourde charge collective. Il s'agissait alors moins de soigner, au sens moderne du terme, que d'accueillir les malades, les infirmes, les malheureux, les enfants trouvés. A cette fin, de nombreux ordres hospitaliers masculins vont être créés au cours des âges, souvent à partir de telle épidémie, de tel mal endémique qui s'abat sur l'Europe. Quelques-uns s'adjoindront des tiers-ordres féminins ; mais ce n'est vraiment, on le sait, qu'au XVII[e] siècle qu'apparaissent en France les congrégations féminines hospitalières, avec les célèbres Filles de la Charité de saint Vincent de Paul et quelques autres de moindre renom, puisque, pour quantité de raisons, les vocations féminines à la vie religieuse n'avaient jusqu'alors trouvé leur épanouissement qu'au sein des cloîtres.

1 le rôle de « suppléance » de l'église devenue institution puissante

A une époque où les nations n'ont en rien notre conception moderne de l'Etat, où cet Etat intervient peu dans l'organisation des cités, où la seule bienfaisance — le souci d'ordre aussi parfois, par exemple afin d'éliminer les mendiants qui prolifèrent dans Paris et pour qui on ouvre l'Hôpital général en 1656 — peut amener les citoyens à se pencher sur le sort de leurs semblables, c'est tout naturellement l'Eglise, maîtresse des mœurs, qui peut intervenir grâce aux multiples organismes qu'elle sécrète. Les immenses biens dont ils sont dotés, les aumônes qu'ils suscitent sont les seules ressources de ces établissements de charité ; et de telles ressources sont uniquement le produit du devoir, toujours imposé aux fidèles chrétiens, d'abandonner une part de leurs biens, et à toute personne morale d'y consacrer au moins le quart de ses revenus. Mais, on le voit bien, les réalités se sont légèrement décalées par rapport à l'origine : l'Eglise est devenue une institution, la bienfaisance a subtilement succédé au partage.

Il y a, de ce fait, l'envers de la médaille. Les adversaires de l'Eglise le dénonceront à l'envie : les ordres hospitaliers se transforment trop souvent en ordres militaires, les évêques deviennent de grands seigneurs, les moines accumulent les biens au lieu de les distribuer, l'Eglise devient un Etat dans l'Etat avec tout ce que cette situation suppose de puissance. De fortes personnalités comme saint Bernard ont, eux-mêmes, assez durement critiqué la richesse de l'Eglise pour qu'on ne puisse douter de ces

accusations qui ne sont sans doute qu'un aspect de la réalité, mais qui n'en constituent pas moins un détournement de l'Eucharistie, source de tout partage. Sans doute faut-il en chercher l'origine dans le geste de Constantin inaugurant l'ère chrétienne en donnant à l'évêque de Rome le palais du Latran et en faisant construire à grands frais les temples de la nouvelle religion officielle. Dès le premier instant, le ver est dans le fruit. Le détachement des biens matériels, source de tant de générosités, aboutit ainsi trop souvent à leur accaparement et la bienfaisance, au contraire du partage, conduit à la domination. Déjà, au XVIe siècle, le Concile de Trente ne se soucie plus guère que des besoins de l'institution et de la répartition des biens entre les collectivités qui la composent et les clercs qui la dirigent.

2 le revers de la médaille : une église trop puissante et trop riche

On sait ce qu'il advint en France quand le fruit fut trop mûr : la destruction de cette société caritative dotée de trop de richesses fut consommée par la Révolution, et ses biens attribués à la Nation. Ce n'était pas la première fois : un roi, au moins, avait déjà agi de la sorte, sans oublier que de l'intérieur même, l'institution a bien failli s'écrouler au XVIe siècle. Mais c'est toujours pour les mêmes raisons, car il y a toujours un moment où la trahison est telle que l'explosion finit par se produire. Ainsi Charles Martel accapare les biens de l'Eglise parce que celle-ci étale des richesses dont les pauvres ne profitent plus assez. Ainsi le protestantisme peut-il naître dans l'Empire de Charles-Quint, dont l'Eglise possède le tiers, dont les habitants sont écrasés par les dîmes et les autres taxes ecclésiastiques, où les « indulgences », qui seront le point de départ de la séparation, ne sont plus, selon Luther, qu'un « ministère honteux d'avarice ». Trop souvent, en effet, et c'est un point commun à toutes les séparations du même ordre, l'administration des sacrements est devenue — comme ces indulgences qui n'étaient au début qu'un sacrifice imposé aux pécheurs qui voulaient rentrer dans la communion — un trafic où les pauvres n'ont plus leur place [2]. Et si l'Eglise avait fermement maintenu ses objectifs de charité, la Révolution française — et tant d'autres à travers le monde — l'aurait-elle autant frappée ? En pleine

2. F. de MOREAU, Introduction et livre I de **La Crise religieuse du XVIe siècle, Histoire de l'Eglise Fliche et Martin,** t. 16, Paris, Bloud et Gay, 1950. — Voir aussi : Y. CONGAR, **Vraie et fausse réforme dans l'Eglise** (Unam Sanctam 20), Paris, Cerf, 1950, p. 332.

Terreur, on excepte encore de la persécution les religieux et les religieuses consacrés au service des établissements de charité... Certes, il ne faut pas réduire de pareils mouvements à des données trop simples, mais ne peut-on penser que l'opinion protège souvent ceux qui n'ont rien pour eux-mêmes et n'existent que pour donner ? Au contraire n'est-ce pas une richesse réelle ou supposée qu'on donne en appât aux peuples révoltés et que l'on confisque au profit de la Nation ?

III

---

temps des institutions chrétiennes

La troisième « actualisation » des biens d'Eglise est beaucoup plus proche de nous, c'est le décor que nous connaissons. Après le partage, après la bienfaisance, le XIXe siècle va créer l'institution chrétienne. Sans doute dira-t-on qu'elle existait déjà avant la Révolution de 1789. Il est exact en effet que Jésuites et Oratoriens avait créé des collèges, Saint Jean-Baptiste de la Salle, des écoles du peuple, Saint Vincent de Paul, des « maisons de charité ». Il faut tout de même préciser que toutes ces réalisations, relativement peu nombreuses, datent du XVIIe siècle et qu'il semble difficile d'en faire des institutions chrétiennes au sens moderne du terme. Ce sont des prémisses, sans doute, qui serviront plus tard de modèles, mais dans de tout autres circonstances.

1 l'école

En matière d'instruction, les clercs ont toujours eu, en effet, une sorte de monopole, puisqu'être instruit c'était avoir appris le latin. Et si Charlemagne dans ses « Capitulaires » déclarait déjà curieusement : « *Tout père de famille doit envoyer son fils à l'école et l'y laisser jusqu'à ce qu'il soit bien instruit* », à qui le grand empereur aurait-il bien pu confier la réalisation de ses vœux pieux, sinon aux moines, disciples ou émules d'Alcuin son propre maître, qui enseignaient dans les monastères ? Toutes choses égales, cette situation sera encore celle d'une bonne partie du XIXe siècle, à ceci près que les curés ont remplacé les moines :

« *A la veille de la Révolution et au début du XIXe siècle,* écrit A. Prost dans *l'Enseignement en France (1800-1967), l'état social était tel que seule l'Eglise pouvait promouvoir l'école élémentaire. Dans les campagnes misérables, isolées faute de chemins praticables, l'action du gouvernement ne se fait guère sentir (...) Il n'a sur place aucun correspon-*

dant sérieux. Au contraire, l'Eglise est ramifiée dans les moindres paroisses (...) L'école se trouve ainsi tout naturellement sous la juridiction de l'Eglise : les évêques autorisent les instituteurs qu'inspectent les curés. Leur rétribution fait l'objet d'un contrat entre la communauté de la paroisse et eux ; ce bail ne manque pas de fixer les services ecclésiastiques dûs par le magister : *sacristain, sonneur de cloches, chantre surtout, il est le second du curé...* »[3].

Encore s'agit-il ici de véritables écoles, même si le même auteur les décrit comme un local « *qui n'a pas été conçu pour l'usage scolaire : pièce d'habitation, école ou grange, elle est sombre, humide, mal aérée, mal chauffée (...) volailles et chiens se mêlent aux élèves dans la classe, à moins que celle-ci ne soit installée dans une étable dont le bétail la chauffe* ». S'il peut même avertir : « *Peut-on comparer sans absurdité les écoles de 1830 et de 1880 ?* »[4], à combien plus forte raison faut-il se garder, alors, de faire cette comparaison avec des réalisations scolaires d'avant 1789. Les collèges eux-mêmes, qui sont les ancêtres de nos écoles secondaires, n'étaient pas autre chose que des fondations charitables destinées à accueillir comme boursiers des étudiants des facultés. Ce n'est qu'au XVe siècle qu'on vit s'y généraliser l'enseignement et ce n'est qu'au XVIIe siècle, tout au plus à la fin du XVIe, que les Jésuites commencèrent à y donner un enseignement qui rendit célèbre la Compagnie et qui s'adressait à une infime minorité. Bref, le développement de l'enseignement « confessionnel » proprement dit est un phénomène tardif auquel il ne faut pas assimiler les œuvres de bienfaisance qu'étaient auparavant les entreprises généreuses des clercs en vue de l'instruction.

Les choses vont, en effet, changer dans ce XIXe qui est vraiment le siècle de l'école, de l'école laïque en particulier, et, par ricochet, de l'école chrétienne. Ce ne sera pas chose facile. La scolarisation, elle, se fera très lentement, puisqu'elle ne sera obligatoire qu'en 1880. En 1829, il y a encore 14 000 communes sur 38 000 qui n'ont pas d'école. On n'en comptera plus que 818 en 1863[5], mais l'on sait que cette scolarisation progressive concerne infiniment plus les garçons que les filles. Quant à l'enseignement secondaire, il concerne à peine 2 % des enfants en 1842, à peine 5 % en 1876[6]. La sécularisation est chose encore plus complexe.

3. A. PROST, **L'enseignement en France (1800-1967)** (Col. U), Paris, A. Colin, 1968, p. 89.
4. **Ibid.**, pp. 112-113.
5. **Ibid.**, p. 97.
6. **Ibid.**, p. 34.

En 1822, le Ministre de l'Instruction Publique est le même que celui des Affaires ecclésiastiques et c'est un prélat, Monseigneur Frayssinous. En 1850, la loi Falloux remet à l'Eglise tout à la fois la liberté de l'enseignement pour elle-même et le contrôle de l'Université, qu'elle n'avait d'ailleurs jamais perdu. Parler d'écoles publiques et d'écoles privées n'a, du reste, pas le même sens qu'aujourd'hui, puisque la plupart des écoles publiques sont aux mains des congréganistes. Les choses ne changeront que lentement dans les faits puis, brusquement, dans la législation, avec les lois fondamentales des années 1880. En définitive, si « *l'institution scolaire s'est édifiée tout au long du siècle sous la poussée d'une évolution sociale profonde* »[7], l'institution chrétienne proprement dite ne s'en dégage qu'à la fin pour s'opposer à la société laïque. Catholiques et « républicains » ont découvert ensemble un champ d'activité nouveau, mais les seconds n'avaient aucun moyen de s'y étendre. Quand ils l'ont eu, l'école est devenue pour les premiers, d'œuvre de bienfaisance qu'elle était toujours, organisation propre à l'Eglise catholique contre la société laïque, dans le cadre d'une généralisation et d'un développement qui n'a aucune commune mesure avec la situation des siècles précédents. C'est à ce moment là qu'on peut parler vraiment d'institutions chrétiennes avec ce que l'organisation d'un tel réseau suppose de propriétés nouvelles qu'on va s'employer à constituer à la fin du XIXe siècle.

2 les établissements hospitaliers

Une aussi longue démonstration n'est pas nécessaire pour avancer que l'évolution du mode d'action de l'Eglise dans le domaine de la santé a suivi, dans ce même XIXe siècle, une évolution parallèle à son action dans le domaine de l'école. On ne dispose pas de statistiques mais chacun sait que, si Hippocrate n'a pas ignoré la « chirurgie », si Ambroise Paré au XVIe siècle s'est rendu célèbre comme chirurgien des plaies et des fractures grâce à sa découverte de la ligature des artères, ce n'est tout de même qu'au XVIIIe siècle que l'on sépara les chirurgiens des « barbiers » et ce n'est qu'au XIXe que l'art chirurgical prit l'essor qu'on lui connaît aujourd'hui. On sait bien aussi que ce même siècle a connu l'essor de la médecine tout court. Il suffit d'évoquer les noms de Corvisart, de Broussais, de Laënnec et de Pasteur pour rappeler que l'art de soigner a pris dans ce « siècle des lumières » une dimension jusqu'alors inconnue qui entraîna rapidement la création d'établissements de soins en nombre

7. **Ibid.**, p. 191.

considérable dont la nature sera évidemment, comme il en fut pour les écoles, radicalement différente des maisons d'accueil d'autrefois. Ce fut tout naturellement un nouveau et immense champ d'activité pour l'Eglise qui avait toujours eu, comme en matière d'instruction, le monopole de l'hébergement des malades jusqu'alors réputés incurables.

3 les équipements sociaux

Il faut signaler aussi ce qu'on doit encore appeler, faute d'autre expression, les établissements de bienfaisance proprement dits. Le type en est, au XIXe siècle, « *les maisons dites « du Refuge » destinées à ramener aux bonnes mœurs les filles qui se sont mal conduites* », ainsi que les définit l'article 1er du décret du 26 décembre 1810, car Napoléon, hostile aux congrégations en général, favorise celles-ci parmi l'ensemble des congrégations hospitalières de femmes qui sont l'objet de sa sollicitude, « *celles dont l'institution a pour but de desservir les hospices de notre Empire, d'y servir les infirmes, les malades ou les enfants abandonnés, ou de porter aux pauvres des soins, des secours, des remèdes à domicile* » (art. 1er du décret du 18 Février 1809). On le voit, les frontières sont encore peu tracées entre les différentes activités et le développement des uns va servir au développement des autres. Prisons, maisons de « redressement », orphelinats, dispensaires deviendront le domaine des « hospitalières ». Les religieuses, en effet, sont définitivement sorties de leurs cloîtres à l'imitation des Filles de saint Vincent de Paul et les congrégations connaissent un prodigieux essor. Plus tard, on verra de nouveau des congrégations d'hommes tenter de réoccuper un terrain perdu. Des communautés comme celles du Prado ou des Salésiens créeront ce que nous appelons aujourd'hui des « centres de réinsertion sociale » pour les jeunes délinquants, dont ils seront les pionniers.

Cette indication nous amène à préciser que si le terme d'institution chrétienne peut paraître inadéquat dans le domaine de l'hospitalisation et de l'accueil de toutes les misères en raison même du quasi-monopole exercé par les communautés jusque dans la première moitié du XXe siècle, en fait il faut le maintenir car, pour être beaucoup plus lente, et située hors politique, la sécularisation s'est faite de la même manière que dans le domaine scolaire où s'est forgé plus précisément le terme d'« institution chrétienne ». Au surplus, par un phénomène d'osmose, l'Eglise a fait de ce qui aurait pu n'être qu'un service public le support d'un apostolat de tous les instants, pour ne pas dire l'un des instruments du cléricalisme militant contre la société laïque, ce qui n'est évidemment pas perceptible

au niveau des individus et des communautés elles-mêmes dont le renoncement a toujours été admirable ; mais il suffit de lire à ce sujet le Grand Larousse du XIXe siècle pour se convaincre que les « républicains » du siècle des lumières ne limitaient pas leurs revendications de laïcisation à l'école ; c'est que la bienfaisance sécrétée par l'Eglise avait, à leurs yeux, des motivations et des prolongements religieux intolérables : elle était donc de part et d'autre, pour la classe politique, l'un des atouts d'une lutte entre deux projets de société irréductibles. C'est à ce titre que les établissements de bienfaisance sont, eux aussi, des institutions chrétiennes.

4 l'organisation des loisirs des jeunes

Un dernier champ d'activités va se présenter au clergé à la fin du XIXe siècle avec l'organisation des loisirs des jeunes. Très rapidement le mouvement connaîtra un immense succès et peu de paroisses ignoreront les « patronages » de jeunes d'abord, d'enfants ensuite. La facilité des voyages amènera les colonies de vacances et même les maisons familiales. Plus tard, dans la même logique, les paroisses créeront des salles de cinéma qui formeront dans certains diocèses un réseau très serré dont, évidemment, les projections seront sélectionnées. On voit même, dans certaines régions, le clergé contrôler une bonne part du crédit avec les « Caisses Rurales ».

Ainsi les paroisses vont-elles devenir en maints endroits des « cités paroissiales » organisées pour résister à l'emprise de la société laïque et en préserver les fidèles. Comblin, décrivant cette paroisse-œuvres, comme il l'appelle, et qu'il compare à une colonie d'étrangers, écrit : « *Le public de la paroisse trouve à sa disposition tous les organes et les institutions d'une vie sociale : écoles, services médicaux, services sociaux, spectacles et distractions, fêtes, sports, mouvements de jeunesse, maisons de vacances, tourisme et voyages. Quant au curé, il se transforme en chef de la petite colonie. On attend de lui qu'il soit grand* manager, *capable de se multiplier pour animer des dizaines d'institutions. Les qualités d'un grand curé, ce sont celles que l'on attendait du maire d'une ville moyenne* » [8]. Cette description n'est rien d'autre que la description même d'une institution chrétienne née de la civilisation moderne en même temps que de la sécularisation des activités humaines à laquelle l'Eglise a résisté de toutes ses forces. De ce fait, il s'agit d'une réalité très récente.

8. J. COMBLIN, **Théologie de la Ville,** Paris, Ed. universitaires, 1968, p. 361.

5 une entreprise considérable...

Ce qu'il faut bien remarquer à notre avis, c'est le volume considérable de cette forme nouvelle de présence et d'action d'une Eglise qui a perdu son monopole[9]. On ne dispose malheureusement que de peu de statistiques et il faut s'en tenir aux monographies. Il est cependant des chiffres qu'il faut connaître. Celui, par exemple, des religieux et religieuses qui ont été les maîtres d'œuvre de cette entreprise gigantesque. A la veille de la Révolution on en comptait 52 000 avec, sans doute, une majorité d'hommes puisqu'on dénombre 755 abbayes d'hommes et seulement 255 de femmes. Or le dénombrement officiel de 1864 en comptait 108 719 dont, cette fois, 90 343 femmes ; celui de 1873, 158 040, dont 127 753 femmes. Autres chiffres caractéristiques : le premier Empire accorde 1 261 autorisations, le second, en seulement neuf années, en accorde 982, la Restauration, 643, la seconde République, 207. Or on sait que le chiffre des congrégations non autorisées restait considérable : après le vote de la loi de 1901, 456 congrégations déposèrent des demandes, dont 395 congrégations féminines, alors que beaucoup, assurées du sort qui les attendait — le Parlement refusa effectivement toute autorisation —, avaient pris le chemin de l'exil ou s'étaient dissoutes. Tous ces chiffres suffisent à mesurer l'ampleur de la « mobilisation » entreprise par l'Eglise, l'importance de l'institution chrétienne et sa nouveauté par rapport aux siècles précédents.

Mais il faudrait surtout établir parallèlement la statistique des propriétés immobilières que cette prolifération d'institutions a provoquées. Aucun chiffre, malheureusement, ne peut être cité. Ce que l'on peut affirmer sans crainte d'être démenti. c'est que l'Eglise, dans son ensemble, a reconstitué en un peu plus d'un siècle le patrimoine dont la Révolution de 1789 l'avait spolié, exhortant toujours les siens à sacrifier un peu de leur avoir, mais, cette fois, moins pour les pauvres que pour ses entreprises afin de combattre l'irréligion. On le voit, ce patrimoine avait changé de nature. Certes, il y a toujours des biens de rapport, mais en bien moins grande quantité, des églises, encore que beaucoup appartiennent aux communes, des monastères, dont le nombre toutefois a bien diminué ; mais ont surgi partout des écoles, des patronages, des colonies de vacances, des salles paroissiales, des cliniques, des cinémas, des orphelinats, des dispensaires, des foyers de jeunes filles, des hospices de vieil-

9. J. M. MAYEUR, **Les débuts de la Troisième République,** Paris, Seuil, 1973, pp. 103-104.

lards et tout ce que l'industrie ecclésiastique a pu imaginer très sincèrement pour annoncer le Royaume de Dieu au milieu de la société sans Dieu qui voit le jour à la fin du XVIIIe siècle et surtout au XIXe siècle pour s'achever dans la société sécularisée du XXe.

6 entreprise provisoirement détruite par le « laïcisme » (1901-1905)

Plusieurs événements vont, à leur tour, détruire cette forme nouvelle de présence de l'Eglise au monde. On pense immédiatement à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905, à l'interdiction des congrégations non autorisées en 1901, à la suppression des congrégations enseignantes en 1904, toutes lois suivies des « spoliations » correspondantes ; mais il faut d'abord observer une autre cause à ce qui fut, à proprement parler, une érosion, car les lois du début du siècle, pour brutales qu'elles nous apparaissent, sont un aboutissement politique longuement mûri.

La sécularisation de l'école, par exemple, a pu se faire parce qu'elle a été précédée d'une sécularisation des maîtres. Ceux-ci étaient tellement naturellement des religieux que les membres laïcs de l'Université créée par Napoléon en 1808 furent astreints au célibat et à la vie commune, à l'exception des professeurs du lycée. En 1880, on compte encore 45 % de célibataires et le quart du personnel habite toujours dans les collèges. Quant à l'instituteur, clerc laïc, il est, a-t-on dit, le second du curé et sa rétribution ne l'autorise pas à fonder une famille. Bref, quand ils ne sont pas eux-mêmes religieux, les professeurs et les instituteurs n'exercent pas un métier, ils se dévouent à l'instruction. Ce qui va tout changer, c'est que l'école va devenir progressivement un métier. Compétents et bien payés, les maîtres deviendront à leur tour des notables indépendants et leur fonction attirera des vocations. C'est un changement de nature de cette fonction même.

Le fait est important à souligner, car le même processus se rencontrera beaucoup plus tard — en dehors des luttes politiques qui l'obscurcissent dans le domaine scolaire — dans le domaine de la santé ou de la rééducation : être infirmier ou éducateur est devenu aussi un métier correctement rétribué. On en a fait souvent la remarque sans bien en analyser toutes les conséquences : la jeune fille qui veut se consacrer à soigner les autres n'a nul besoin de se faire religieuse comme autrefois dans les régions réputées chrétiennes... Ainsi la loi Guizot de 1833 obligeant les départements à créer une école normale d'instituteurs (l'évolution beaucoup plus lente du personnel féminin est, en regard, caractéristque)

et à faire percevoir les rétributions dans la forme des impôts pour pouvoir payer les maîtres, les Assurances sociales de 1930, la Sécurité sociale en 1945, les diverses dispositions financières tendant à faire prendre en charge par les collectivités publiques les prix de journée d'établissements de bienfaisance de toutes sortes ont peut-être plus fait pour séculariser l'enseignement et la santé que beaucoup de discours anticléricaux. Certes tout est étroitement mêlé mais, suivant la remarque de J.M. Mayeur [10], la politique de laïcisation a moins été la cause que la conséquence de la déchristianisation. Celle-ci est avant tout la résultante de la rencontre entre le monde moderne et le conformisme religieux, qui s'est exprimée par la sécularisation de la société. Cette dernière s'est faite par des mesures concrètes qui ont enlevé au bénévolat, domaine privilégié de l'Eglise, des pans entiers de la vie collective.

Il est bien exact, cependant, que les lois du début du siècle vont mettre un point d'orgue à cette entreprise de sécularisation poursuivie tout au long du XIXe siècle, singulièrement avec les lois fondamentales des années 1880 concernant l'enseignement. C'est apparemment la fin d'une époque. Les congrégations non autorisées, très nombreuses, on l'a indiqué, les congrégations exclusivement enseignantes sont dissoutes, leurs membres obligés de s'expatrier, leurs biens saisis. Quant aux prêtres « séculiers », ils perdent leur traitement tandis que diocèses et paroisses, ayant refusé la transformation des « établissements ecclésiastiques » en associations d'un type spécial, sont dépouillés de leurs biens au profit des collectivités publiques. En fait, on le sait, la réalité est plus floue que la législation peut le laisser entendre : beaucoup de congréganistes trouveront le moyen de rester ou de revenir ; le « milliard des congrégations », annoncé par Waldeck-Rousseau, fond au fur et à mesure des liquidations ; nombre de congrégations, parce qu'elles sont autorisées à la fois comme enseignantes et hospitalières, conservent, à ce dernier titre, leurs biens de toute nature ; le clergé diocésain, s'il perd à peu près tout, quant à la propriété, garde la jouissance de ses églises, de ses presbytères, et, souvent, grâce aux municipalités ou aux organisations d'assistance sociale auxquelles ils sont dévolus, d'autres biens. Il n'existe malheureusement pas de statistiques, et l'on sait que l'histoire de la Séparation et surtout de l'après-Séparation reste à faire [11]. Cependant, malgré les atténuations apportées par les faits à une législation rigoureuse,

10. J. M. MAYEUR, **op. cit.**, p. 137.
11. J. M. MAYEUR, **La Séparation de l'Eglise et de l'Etat**, Paris, Julliard, 1966, pp. 9-12.

l'organisation ecclésiastique et religieuse est bel et bien saignée à blanc. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir les rues d'une ville ancienne et de repérer les établissements publics qui étaient, il y a soixante-quinze ans, propriété de l'Eglise et le siège de ses multiples activités.

Surtout, il faut aussi l'observer, le clergé n'est plus un corps de notables entretenus par l'Etat. Et l'Eglise n'a plus aucun moyen juridique de continuer son œuvre d'institutions. En effet, les associations de la loi de 1905 — qu'elle refuse même de constituer, ce qui va créer pour vingt ans un vide juridique absolu — sont strictement à but cultuel, et l'on sait que la loi de 1901 sur les associations en général est particulièrement exigeante sur la question de la spécificité au point de déclarer nul tout acte contraire au but de l'association. Quant aux congrégations, si celles qui sont vouées à la santé continuent d'exister, aucune autre ne peut se constituer et aucune ne peut fonder un nouvel établissement : la loi le permet mais la politique s'y opposera toujours.

7 vigoureuse reconstitution des institutions chrétiennes à partir de 1919...

Il faut pourtant ici, avec l'Histoire, ouvrir une parenthèse avant de mentionner les autres causes de la destruction systématique des institutions chrétiennes. La saignée du début du siècle ne va être, en effet, que provisoire. En très peu de temps, l'Eglise aura reconstitué une partie de ses biens. Le clergé diocésain, piqué au vif mais libre, au contraire des congréganistes, va, dans beaucoup de domaines, prendre le relais des congrégations. Celles-ci vont pouvoir à nouveau s'épanouir après la Grande Guerre, malgré les lois qui restent en vigueur, mais qu'on ne peut plus appliquer dans toute leur rigueur après la fraternité de la sanglante hécatombe, et qui ne seront rapportées qu'en 1942. Sans argent, mais avec un extraordinaire dynamisme, les clercs de toutes obédiences vont se lancer dans la fondation de nouveaux établissements qui seront autant de nouvelles institutions chrétiennes dont le but avoué est de préserver la jeunesse de l'influence anticléricale et pernicieuse de la société moderne plus que jamais dénoncée. Puisqu'on n'a pas de moyen juridique propre, on utilise le droit commun en créant d'innombrables associations fictives qui dissimulent une congrégation, un diocèse, une paroisse. Ce sont eux qui drainent les fonds, car on ne tarit pas la charité avec des lois. Au demeurant l'Etat, le fisc surtout, ferme les yeux sur les irrégularités. Comment, à vrai dire, taxer le désintéressement et la générosité ? Ceux

qui font marcher ces nouvelles institutions se contentent à peu près du vivre et du couvert. Ceux qui les financent sont d'innombrables « bienfaiteurs » qui n'espèrent aucun revenu. Il est vrai que cette générosité a son talon d'Achille aux yeux d'une opinion qui la confondra toujours avec une opération de la droite politique, à cause des largesses trop voyantes des patrons du textile dans le Nord, des maîtres de forges dans l'Est, des châtelains dans l'Ouest. Un tel parrainage pèsera aussi d'un poids très lourd dans le retournement des clercs en particulier, lorsqu'une bonne partie d'entre eux, parmi les plus dynamiques, auront opté pour le socialisme.

8 ... vite délaissées par les clercs

Il n'y aura pas, en effet, d'autre « persécution », mais un événement, qui ne passe pas inaperçu, en 1927, sera le point de départ d'une dissolution interne, autrement plus efficace que la législation extérieure, qui trouvera son accélération avec le Concile et les événements de 1968 : c'est la création de la première section de J.O.C. en France. Le succès de l'Action catholique spécialisée, qui en sera le prolongement, va être extraordinaire et engendrera une nouvelle génération de clercs qui y découvrira une nouvelle et féconde forme d'activité. Cette génération va se presser aux portes des séminaires et des noviciats autour des années 1940. Dans ces mêmes années, la création de la Mission de France, la parution de *France, pays de mission ?*, les « encycliques » du Cardinal Suhard, les prêtres-ouvriers seront autant de jalons qui, liés à un renouveau des études ecclésiastiques, vont marquer les premières étapes d'un retournement complet qui va se caractériser par une hostilité de plus en plus forte aux institutions chrétiennes dans le jeune clergé. Le concile de Vatican II, par le renouveau qu'il apporte en tous domaines, synonyme d'ouverture au monde et de liberté, la re-création des prêtres-ouvriers en 1965 et, surtout, le débridement de toute contrainte, fruit des événements de 1968, la contestation généralisée de groupes d'action et de réflexion, plus influents que nombreux, vont transformer cette hostilité en un délaissement généralisé. Ce n'est pas que l'école catholique n'existe plus, par exemple, mais elle est de plus en plus envahie par un personnel laïc dont les motivations sont souvent très différentes de celles des frères et des sœurs d'autrefois. Exactement comme au XIXe siècle pour l'enseignement public, le professorat de l'enseignement catholique est devenu un métier depuis la loi du 31 décembre 1959 qui organise sa prise en charge par l'Etat. Au demeurant, les contraintes de la loi édul-

corent de plus en plus le caractère confessionnel des institutions pour les rapprocher de l'entreprise privée. On observe un phénomène semblable dans les institutions de bienfaisance : foyers, centres de rééducation, maisons d'enfants inadaptés, etc., sont de plus en plus au mains d'un personnel laïc seul responsable de ses options éducatives et que les lois sociales interdiront de licencier pour des motifs qui seraient liés à des positions doctrinales de l'Eglise. Beaucoup de maisons qui sont encore propriété de congrégations ou de paroisses, ne peuvent déjà plus être dénommées institutions chrétiennes. De fait, prêtres et religieuses quittent de plus en plus ces institutions, écoles, hôpitaux, cliniques, foyers d'accueil, etc., préférant, à l'instar des prêtres-ouvriers, s'insérer dans de tels établissements mais en tant qu'individus. L'abandon généralisé du costume religieux facilite considérablement cet engagement nouveau dont d'ailleurs le temps est compté, puisque les noviciats ne recrutent plus et que le vieillissement s'accélère. Quoi qu'il en soit, la rigueur des chiffres de recrutement sacerdotal et religieux donne déjà la main aux contestations plus anciennes d'ordre doctrinal sur la valeur de l'institution chrétienne et, finalement, arbitre le débat instauré dans l'Eglise vers les années 1950. Bref, ce que n'avaient pas réussi les « républicains » du début du siècle, l'Eglise le fait elle-même : les clercs, dans leur ensemble, délaissent les institutions chrétiennes.

IV

---

temps du "retour aux sources"

S'il en est bien ainsi, nous allons fatalement connaître une nouvelle réalité des biens d'Eglise, car le système de l'institution chrétienne reposait avant tout sur la présence massive d'un personnel ecclésiastique et religieux non rétribué — ce qui permettait à l'établissement de consacrer les offrandes dont il vivait à investir — et surtout soumis à une discipline commune à l'intérieur des établissements qu'il contrôlait totalement. Si le personnel disparaît, les établissements n'ont plus les mêmes finalités. Or le mouvement est largement amorcé. Dans un article récent[12], le P. Luchini, chargé en 1969 et en 1973 d'enquêtes statistiques par l'Union des supérieures majeures de France, signale qu'en 1973 — il y a donc trois ans, et l'évolution est extrêmement rapide — 1 435 maisons sur

12. P. LUCHINI, « Evolutions chez les religieuses en France », **Vie Consacrée** 6, 15 nov. 1975.

11 000 dirigées par des religieuses ont été fermées : écoles primaires et secondaires, écoles ménagères, cliniques et hôpitaux ruraux, hospices de vieillards... En quatre ans, l'effectif des religieuses a baissé de 8 % mais, évidemment, le vieillissement est encore plus caractérisé : le groupe d'âge des moins de 30 ans a décru de 57 %. On sait que le clergé diocésain vieillit au même rythme.

Il n'est plus contesté que le phénomène n'est pas, cette fois, comme il a pu l'être en d'autres circonstances, purement conjoncturel. Il était pourtant facile de remarquer depuis longtemps que les communautés religieuses actives étaient nées des besoins et de ce qu'il faut bien appeler, faute d'autres mots, de l'idéologie du XIXe siècle. Autrement dit, l'Eglise a vécu sans congrégations religieuses de femmes dites actives, telles que nous les avons connues, pendant dix-sept ou dix-huit siècles. L'Eglise n'est donc pas mise en péril par leur disparition. Cela ne veut pas dire que d'autres formes de vie religieuse ne se manifesteront pas. Les moniales, dont l'institution est très ancienne, continuent d'ailleurs à se recruter. Les « instituts séculiers », sur qui se modèlent déjà plus ou moins de nombreuses congrégations anciennes, sont récents mais peuvent fort bien représenter l'avenir. Le P. Luchini, dans l'article cité, conclut que la création de communautés dégagées de l'animation d'institutions ou d'équipements sociaux doit être poursuivie à un rythme accéléré tout en continuant « *l'animation des structures traditionnelles en voie de disparition* ».

Pour être plus ancien, le clergé séculier n'est pas logé à meilleure enseigne. Les séminaires sont vides autant que les noviciats et le style des prêtres n'est plus le même. On oublie trop souvent que le prêtre séculier, tel que nous l'avons connu, est né du concile de Trente, que le prêtre-éducateur ou animateur culturel ne date guère de plus d'un siècle, que les vocations de ceux qui occupent le terrain aujourd'hui sont nées pour le très grand nombre dans un univers de quadrillage paroissial où le curé faisait figure de notable envié, le vicaire d'entraîneur admiré. Nous en sommes loin. Il n'est donc pas étonnant qu'un nouveau modèle de prêtre se cherche.

En fait, prêtres et religieuses de demain correspondront à une nouvelle forme de vie religieuse dont nous voyons se dessiner sous nos yeux les tendances profondes. Le monde sécularisé qui a succédé à la chrétienté devait fatalement l'engendrer. Peut-être est-on en train de retrouver tout simplement, après avoir fait la contre-épreuve, le mode d'existence primitif, enrichi des erreurs et des réussites de longs siècles d'épreuves dou-

loureuses et de gloires étrangères. Qui ne voit, s'il en est bien ainsi, que demain, le patrimoine de l'Eglise sera plus proche de la tente du pasteur que du palais des empereurs ou du domaine des collectivités publiques !

demain, une nouvelle métamorphose

Au temps du partage, nous l'avons dit, l'Eglise n'avait guère d'autres besoins, comme toute organisation collective, que de lieux de réunion. Encore pouvait-elle en avoir seulement la jouissance aux heures nécessaires. Sa seule préoccupation était de rendre un culte à Dieu en exhortant les siens « à mener une vie pure et à partager avec la veuve et l'orphelin ». Au temps de la bienfaisance, l'Eglise a dû entasser des biens considérables pour nourrir et héberger ceux qui n'avaient rien. Dans un monde où la possession était le garant de la sécurité, ce fut le « patrimoine des pauvres », mais les gérants de ce patrimoine, nouveaux seigneurs ou nouveaux bourgeois, ont dû, pour tenir leur rang et quel que soit leur désintéressement personnel, s'affirmer eux aussi comme des notables avec tous les attributs de leur domination : cathédrales et palais dans les villes, églises et presbytères dans les campagnes ont rivalisé avec les châteaux et souligné la place éminente des clercs. Au temps de l'institution chrétienne, pour défendre ses conceptions dans un monde hostile, l'Eglise a dû monter un réseau d'établissements, Etat dans l'Etat, où elle pouvait armer ou défendre les siens contre l'envahissement de l'irréligion. Afin de créer, de développer ou seulement de maintenir ce réseau, elle a secrété une nouvelle génération et un nouveau style de clercs et de religieux et ceux-ci se sont fait pauvres, même s'ils ont gardé quelque peu l'apparence de leur situation d'autrefois. Au temps du monde sécularisé et socialisé, il y a gros à parier que l'Eglise va présenter un nouveau visage plus proche du premier que des deux autres. Le vieillissement de son personnel l'annonce comme inéluctable, le nouveau style d'un certain nombre en est sans doute la préfiguration.

Cette dernière métamorphose devrait se faire dans l'ordre afin de préserver les personnes des graves conséquences qu'elle entraîne. Toutes ont donné leur vie pour presque rien, sans sécurité sociale, assurées seulement de vivre jusqu'à leur dernier souffle dans un cadre qui se dérobe de plus en plus chaque jour... Pour y faire face, l'Eglise peut jouer largement du patrimoine accumulé auquel elle paraît vouloir renoncer. Si le patrimoine scolaire pose des problèmes très délicats et d'ailleurs différents du fait du relais pris par les parents et du « caractère propre » organisé par la loi (avec toutes les ambiguïtés de son application), il n'en est pas

de même du reste. Il y aurait un grave détournement à abandonner sans contre-partie des établissements qui étaient des institutions chrétiennes voulues comme telles par leurs fondateurs avant d'être des maisons de santé, des foyers d'accueil, etc... qu'il suffirait de passer à d'autres — qui n'ont aucune raison et souvent aucune possibilité de leur garder leur « caractère propre », pour parler comme en matière scolaire — pour respecter les intentions de ceux qui les ont édifiés et conservés. Toutes ces pierres suent de la modestie des clercs et religieuses depuis plus d'un siècle. Ni ceux qui en ont profité ni ceux qui recueilleront cet héritage ne doivent l'oublier.

michel brion

le projet d'intégration des clercs à la sécurité sociale

Propriétés et biens d'Eglise peuvent être mis en cause par une question actuellement à l'ordre du jour en France : l'intégration des clercs à la Sécurité sociale. Un projet de loi est déposé en ce sens, qui doit être incessamment soumis au vote du Parlement. Face à ce problème, posé dès l'institution de la Sécurité sociale dans notre pays en 1945, la position de la hiérarchie s'est complètement modifiée sous la pression contraignante de nécessités nouvelles. Cette entrée des clercs dans le système de solidarité nationale que la loi entend étendre à tous les Français ne va pas sans poser de délicats problèmes. L'aspect technique de ceux-ci ne peut dissimuler les questions de justice et d'équité qui sont en jeu : soit de l'Eglise à l'égard de la nation, et en particulier des catégories qui risquent de fournir la prestation la plus élevée à l'effort ainsi demandé ; soit, au sein de l'Eglise, entre ses divers membres et institutions. Tâche considérable : si le principe semble admis par tous, les modalités de réalisation prêtent à de vives discussions. En tout cas, semble s'imposer la nécessité de faire la clarté sur les ressources des clercs comme des institutions d'Eglise, et sans doute en éliminant de plus en plus les domaines encore laissés dans l'ombre par l'enquête actuellement en cours, à l'initiative de la hiérarchie. Il est à prévoir que le simple jeu de la loi projetée obligera à un réel et effectif partage entre prêtres, religieux, religieuses, diocèses, congrégations et institutions. D'où l'urgence d'une instance de concertation et de décision à ce niveau. Mais cette solidarité intra-ecclésiale est à situer dans le cadre plus large d'une solidarité avec les plus défavorisés de la nation : là se pose la question d'un « juste retour » aux plus pauvres de certains biens d'Eglise.

La Loi du 4 juillet 1975 prévoit que le texte achevant la généralisation de la Sécurité sociale aux personnes qui, domiciliées en France, n'en bénéficient pas encore, devra être voté au plus tard le 1er janvier 1977. Ce texte concernera notamment les clercs. Je précise, une fois pour toutes, que, pour simplifier, je désigne par « clercs » les religieuses, les prêtres et les religieux. Que les premières et ceux des religieux qui ne sont pas,

au sens canonique, des clercs, me le pardonnent ! De même, je parlerai souvent de l'Eglise de France pour désigner sa hiérarchie, les supérieurs et l'ensemble des clercs. J'espère le pardon des laïcs. Au demeurant, même s'ils ne sont pas immédiatement concernés par le problème, puisqu'ils sont déjà assurés sociaux, il est évident que, membres de l'Eglise de France, du peuple de Dieu qui vit en France, ils ont leur mot à dire, et pas seulement leur obole à apporter, comme on le verra.

C'est donc au cours de la session parlementaire d'automne 1976 que devrait être discuté le projet de loi. Cette discussion sera-t-elle liée au large débat sur la Sécurité sociale annoncé au cours de la session de printemps et finalement reporté à des jours meilleurs (plus-values obligent !) ? Nul ne le sait, et pourtant, comme on le pressentira dans ce qui suit, la question de l'évolution de la Sécurité sociale et celle de sa généralisation ne sont pas sans rapports.

Reste qu'au 15 juillet 1976, où cet article est achevé, le projet de loi n'a pas encore été discuté en Conseil des ministres et qu'il n'est donc pas connu. Je présenterai le projet élaboré par les instances techniques de l'Eglise de France et approuvé par les évêques et supérieurs majeurs en octobre et novembre 1975. Ce projet tient compte des conseils des experts de la Sécurité sociale.

Quelques remarques pour commencer :
Il ne saurait être question d'aborder, ni même d'évoquer tous les problèmes qui se posent ou peuvent se poser à propos de cette intégration, dans les domaines juridique, politique, canonique, économique, technique, financier, psychologique ou théologique... Faute de temps certes, mais surtout de compétence !

Persuadé, comme je le montrerai plus loin, que l'Eglise va entrer ainsi dans un processus qui entraînera à terme, plus bref qu'on ne le pense, un bouleversement de sa pratique économique et sans doute apostolique, ainsi que du statut des clercs..., je n'ai pas la prétention de croire que l'intégration à la Sécurité sociale est le commencement de toute évolution ! Les chrétiens n'ont pas attendu cette péripétie pour innover. Dans le seul secteur des clercs, par exemple, le nombre des salariés assurés sociaux n'a cessé de croître (14,83 % en 1973 ; 16,3 % en 1974, pour les prêtres et religieux). Ce dernier fait, choisi parmi d'autres, est de la plus grande portée à lui seul pour l'évolution de l'Eglise. Il ne sera pourtant qu'évoqué.

Il résulte enfin de la remarque précédente que la situation dans laquelle nous allons entrer ne sera que transitoire. L'organisation de la Sécurité

sociale, la loi (qui prévoit une solidarité complète entre tous les Français pour le 1er janvier 1978, en matière de prestations sociales), les données actuarielles (structure démographique de la population des clercs, notamment) joueront dans le même sens d'une démarche sans cesse évolutive. Il est important d'en avoir conscience : la solution préconisée par l'Eglise de France, actuellement, n'est pas définitive. Cela fut déjà dit, par exemple à l'Assemblée plénière de l'Episcopat à Lourdes en 1975, par les responsables techniques de la Mutuelle Saint-Martin du clergé.

Ces remarques faites, je voudrais prendre le projet actuel et en pousser la logique jusqu'au bout. Disons tout de suite qu'il n'est sans doute pas parfait mais que, tout bien pesé, il répond peut-être au mieux aux questions majeures qui se posent. Le tout est de savoir si l'Eglise de France, de la base au sommet, est prête à en jouer le jeu fondamental : celui d'une solidarité effective et avec les plus pauvres. En l'occurrence, l'avenir sera ce que nous le ferons, et c'est lui que l'Evangile et la collectivité nationale jugeront.

Dans une première partie, je rappellerai rapidement l'histoire du projet actuel avant de le présenter, puis d'évoquer les critiques qu'il a suscitées et les réponses que celles-ci ont à leur tour provoquées. Dans la seconde partie, j'essaierai de montrer les exigences que ce projet implique pour la pratique, notamment économique, de l'Eglise de France.

I

---

le projet actuel

La question de l'intégration des clercs à la Sécurité sociale ne date pas d'aujourd'hui. Il faut donc commencer par un bref rappel du contexte historique dans lequel s'inscrit le projet actuel du gouvernement.

1 église et sécurité sociale : un peu d'histoire (1945-1975)

On peut dire que la question de la participation des clercs à la Sécurité sociale est contemporaine de la naissance de cette dernière institution (1945), puisque l'Eglise préféra, lors de cette fondation, ne pas en être... Ce faisant, l'épiscopat d'alors réagissait comme les responsables des catégories socio-professionnelles autres que salariées, et contribuait à détourner le projet initial, né de la Résistance, de son but de solidarité entre *tous* les Français. Mais, tout comme ces autres catégories, plus tard, et pour des motifs du même ordre, l'Eglise s'est préoccupée de son inté-

LES ORGANISMES SOCIAUX DU CLERGÉ ET DES RELIGIEUX

La Mutuelle Saint-Martin (siège social : 19 bd Montmorency, Paris. — direction : 119 rue du Président Wilson, Levallois).

Cette organisation est une mutuelle régie par la charte de la mutualité. Fondée le 3 Mai 1950 pour le clergé diocésain, elle a été approuvée par arrêté du 19 Mai 1950. Complétée en 1963 par une mutuelle des religieuses (même siège, même organisation), elle vient de l'absorber. La Mutuelle Saint-Martin regroupe donc désormais la totalité des prêtres, religieux et religieuses de France. Elle est l'organisme de protection sociale des clercs et donne des prestations équivalentes au régime général de Sécurité sociale. Toutefois elle ne donne pas de prestations en espèces. Elle ne constitue pas un régime obligatoire de Sécurité sociale au sens légal du terme, aucune loi n'obligeant les clercs et les religieux à adhérer à une caisse. Ses cotisations sont uniformes et seront de 1 800 F annuels au 1er Janvier 1977.

La Caisse d'Allocations aux prêtres âgés (siège social : 119 rue du Président Wilson, Levallois).

Cette organisation est une association régie par la loi du 1er juillet 1901. Fondée en 1972, elle sert aux prêtres âgés de plus de 70 ans une prestation de retraite qui sera de 6 000 F par an au 1er janvier 1977. Elle ne constitue pas non plus un régime obligatoire mais regroupe la totalité des prêtres français. La cotisation uniforme sera de 2 500 F par an au 1er janvier 1977.

L'Entr'aide des Missions et Instituts (siège social : 119 rue du Président Wilson, Levallois).

Cette organisation est une association régie par la loi du 1er Juillet 1901. Fondée en 1970, elle sert aux instituts religieux ayant des membres âgés de plus de 70 ans une prestation de retraite par membre qui sera de 6 000 F par an au 1er janvier 1977. Elle ne constitue pas non plus un régime obligatoire, mais regroupe l'ensemble des religieux et religieuses françaises.

gration à la Sécurité sociale : les structures de prévoyance sociale dont elle s'était dotée peu à peu ne pouvaient plus suffire à la tâche, et le temps approchait où les difficultés seraient insurmontables, dans l'ordre de l'assurance vieillesse notamment...

L'Eglise avait en effet mis sur pied ses propres organismes, comme l'exigeait d'ailleurs la législation (lois du 17 janvier 1948, du 19 janvier 1950...). 1950 vit la naissance de la Mutuelle Saint-Martin du clergé, pour le risque maladie ; les religieux y adhérèrent à partir de 1960. La Mutuelle Saint-Martin des religieuses était créée pour le 1er janvier 1963. Religieuses et religieux organisèrent ensuite l'Entraide des missions et instituts (E. M. I. - vieillesse) pour l'assurance vieillesse, qu'à son tour le clergé séculier couvrait par la Caisse d'allocation aux prêtres âgés (C.A.P.A.). Le tout est géré par l'Union mutuelle Saint-Martin.

Parallèlement, le Groupe national de travail sur la vie matérielle de l'Eglise, institué par l'assemblée évêques-prêtres de novembre 1969, recevait, entre autres, mission d'étudier la possibilité d'« officialiser », dans le cadre de la Sécurité sociale, le système de protection sociale des clercs. Etudes et négociations avec la Sécurité sociale furent ainsi conduites à partir de 1972.

le projet gouvernemental de 1974

Toutefois, les perspectives allaient être bouleversées par la loi de finances de 1974 qui, en son article 28, stipulait :

« Le gouvernement déposera, avant le 1er juin 1974, un projet de loi instituant une compensation entre les régimes de base obligatoires de Sécurité sociale, à l'exclusion des régimes complémentaires. Cette compensation sera progressive pour être totale au 1er Janvier 1978. A cette date, au sein des différents régimes de base, sera institué dans les trois branches — assurance maladie, vieillesse et prestations familiales — un système de protection sociale minimum, applicable à tous les Français. »

Laissons la compensation pour l'instant ; l'extension à tous les Français était programmée. Le jour était annoncé où une loi imposerait la Sécurité sociale à tous les Français qui n'étaient pas encore assurés sociaux, donc, entre autres, aux clercs. Les élections présidentielles empêchèrent que le programme prévu soit respecté, mais dès le 11 septembre 1974, le Conseil des ministres, qui siégea à Lyon, approuva le projet de loi qui, soumis au Parlement, devint la loi du 24 décembre 1974. Celle-ci prévoit en son premier article :

« *Un système de protection sociale commun à tous les Français sera institué, au plus tard le 1er Janvier 1978, dans les trois branches : assurance maladie-maternité, vieillesse, prestations familiales. Pour réaliser cet objectif, les régimes de base obligatoires légaux seront progressivement harmonisés et tous les Français non encore affiliés à l'un de ces régimes seront admis au bénéfice d'une protection sociale dans des conditions tenant compte de leurs capacités contributives.* »

L'article 2 de cette loi instaurait un système de compensation inter-régimes pour « *remédier aux inégalités provenant des déséquilibres démographiques et des disparités de capacités contributives entre les différents régimes* ». En un premier temps, toutefois, la compensation ne remédierait qu'aux déséquilibres démographiques (« compensation démographique »). Le projet de loi prévoyait que cette compensation serait à la charge du régime général. Le Parlement ne suivit pas le Gouvernement sur ce point, et on aboutit à l'actuel article 7 :

« *Jusqu'au 1er Janvier 1978, date de la généralisation d'un système de protection sociale en faveur de tous les Français, les charges que le régime général des travailleurs salariés du commerce et de l'industrie devra supporter en application de la présente loi ne pourront excéder le montant d'un prélèvement opéré au profit de ce dernier sur les recettes de l'Etat et qui sera fixé chaque année par la loi de finances.* »

La loi du 4 juillet 1975 (et le décret d'application du 13 août) ont opéré la première phase de la généralisation de la Sécurité sociale : deux cent mille nouveaux assurés, dont les jeunes en quête d'un premier emploi, les familles des appelés au Service national, etc. La seconde et dernière phase intéressera à peu près un million deux cent cinquante mille personnes, dont cent quinze mille clercs environ (sur une population totale d'à peu près cent trente mille, les quinze mille restant étant déjà assurés sociaux).

Le cadre juridique étant ainsi tracé, quelle solution envisage l'Eglise ?

2 la solution envisagée par l'église

En présentant à l'Assemblée Nationale le projet du Gouvernement qui allait devenir la loi du 4 juillet 1975, première phase de la généralisation de la Sécurité sociale, Monsieur Durafour, ministre du Travail, déclarait notamment, en évoquant la seconde et dernière phase et en parlant des « membres du clergé catholique » (les clercs, au sens de cet article) : « *Ce groupe social exactement connu et recensé pourra être aisément pris*

en compte ultérieurement grâce à la mise en place d'un régime autonome, auto-financé par les cotisations de ses membres et inclus dans le système de compensation démographique inter-régimes. »

Il est sans doute utile de préciser ce qu'il faut entendre par compensation démographique. Voici, à très gros traits : on part d'une moyenne statistique pour la France. Pour assurer une retraite minimum à chaque Français de plus de soixante-cinq ans, il faut que chaque Français de moins de soixante-cinq ans paie une cotisation d'un certain montant. Si dans tel régime, le paiement de cette cotisation ne suffit pas, c'est que ce régime regroupe une population plus âgée que la moyenne nationale. C'est le cas du groupe des clercs. Par contre, si la cotisation versée n'est pas toute utilisée pour le paiement de la retraite des personnes âgées, c'est que la catégorie socio-professionnelle en question est plus jeune que la moyenne nationale. C'est le cas des salariés du régime général — et, pratiquement, d'eux seuls ; d'où leur inquiétude, comme on le verra, et la décision du Parlement de transférer (au moins jusqu'en 1978) au budget de l'Etat, l'appoint nécessaire aux autres régimes pour permettre à ceux-ci d'assurer, avec une cotisation moyenne égale à celle calculée pour la nation, une retraite vieillesse minimum conforme à celle prévue au plan national. Les organisations ouvrières et la gauche souhaitent la solidarité et souhaitent en jouer le jeu, sous la condition, fort juste, que les calculs fassent intervenir, non seulement les données démographiques, mais aussi les ressources, la « capacité contributive » des membres de chaque régime. C'est d'ailleurs, on l'a vu, ce que prévoit la loi à partir de 1978 (compensation « intégrale »). On y reviendra dans la seconde partie. Reprenons l'examen du discours ministériel.

un régime autonome

Par ses propos, Monsieur Durafour faisait droit, en cette déclaration officielle, à la demande que l'Eglise de France n'avait pas cessé de formuler depuis que se posait, puis que la loi lui posa, la question de l'intégration des ses permanents à la Sécurité sociale : constituer un régime autonome de Sécurité sociale pour les clercs, tout comme il en existe un pour les agriculteurs (Mutualité sociale agricole) et pour les travailleurs non salariés non agricoles, à côté du régime général (les salariés du commerce et de l'industrie) avec ses vingt-sept régimes spéciaux (S.N.C.F., mineurs, gens de la mer, R.A.T.P., etc.).

Très probablement, nous aurons l'organisation suivante : sous l'égide des pouvoirs publics et la tutelle de la Sécurité sociale, l'Eglise gérera son régime devenu obligatoire et légal par la Mutuelle d'Assurance Ma-

ladie Saint-Martin et la Caisse autonome d'assurance vieillesse des clers, organismes qui succèderont aux diverses institutions existantes.

Ce régime sera autofinancé : les cotisations des clercs permettront à leur régime (maladie et vieillesse) de verser les diverses prestations (remboursement maladie, pension de retraite, etc.). C'était bien sûr le cas jusqu'ici : *grosso modo,* la Mutuelle Saint-Martin servait des prestations maladie identiques à celles du régime général, pour une cotisation annuelle de tous ses membres qui, en 1976, est de 1 400 F. Mais pour la vieillesse, les pensions et les cotisations étaient fort éloignées des chiffres du régime général, surtout chez les religieux et religieuses : 330 F de cotisation annuelle jusqu'à soixante-dix ans et 1 150 F de retraite annuelle, dans le meilleur des cas, après soixante-dix ans.

l'accroissement de la participation financière des clercs

Une remarque ici : de telles pensions ne pouvaient suffire. Même si on ajoute, pour les seuls prêtres, les « honoraires de messe », et pour tous, parfois, les avantages en nature. C'est pourquoi nombre de clercs ont demandé à bénéficier des allocations non contributives et complémentaires du Fonds national de solidarité (créé en 1956). C'est ainsi qu'en 1967, les clercs représentaient 10 % du total des demandes d'allocation. Ce n'est pas négligeable, et pas toujours normal. Par ce biais, en tous les cas, la collectivité nationale contribue à la subsistance des clercs âgés, sans compensation d'aucune sorte de la part de la « catégorie socio-professionnelle » des clercs. La solution envisagée continuera sans doute à faire bénéficier les clercs de l'effort national par la compensation démographique ; mais en échange, la participation des clercs à l'effort devenu commun sera considérablement accru.

L'instauration du régime autonome obligatoire requerra en effet que soit versée, à compter du 1er Janvier 1978, une pension de retraite au moins égale au minimum vieillesse qui sera sans doute, à cette date, de 12 000 F par an environ ; et ce à tous les clercs ayant soixante-cinq ans révolus. Les calculs du Groupe national de travail sur la vie matérielle de l'Eglise font apparaître que, dans ces conditions, les clercs verseront des cotisations bien plus élevées qu'actuellement. En ce qui concerne la maladie, et si l'on retient pour leur régime autonome la solution de plus en plus générale, à savoir le paiement des cotisations par les seuls clercs âgés de moins de soixante-cinq ans, ce qui paraît préférable, ceux-ci devront une cotisation annuelle de 2 800 F. en 1978. La cotisation vieillesse

(versée par les moins de soixante-cinq ans) s'élèvera à 4.000 F. effectivement versés, le jeu de la compensation démographique assurant le complément. Les moins de soixante-cinq ans verseront donc au total 6 800 F. de cotisation à partir de 1978.

pourquoi l'église a fait ce choix

Parmi les raisons majeures qui ont poussé l'Eglise à souhaiter un régime autonome, se trouve le désir de pouvoir, d'emblée, verser à tous les plus de soixante-cinq ans la pension de retraite prévue comme minimum vieillesse. Dès le premier jour, par répartition, les sommes collectées grâce aux cotisations nouvelles permettront de servir la retraite aux anciens. Ceux-ci n'auront pas à racheter leurs cotisations pour les années passées au service de l'Eglise depuis leur entrée dans la vie sacerdotale ou religieuse. Cette « reconstitution gratuite des carrières » n'était bien sûr possible qu'au sein d'un régime autonome. La « validation gratuite » des années antérieures était exclue dans le cadre d'un rattachement à un régime préexistant (et notamment au plus ancien d'entre eux : le régime général). Il aurait alors fallu racheter les cotisations, opération qui aurait exigé plusieurs milliards de francs exigibles à moyen terme. Il est bon cependant de noter que la validation gratuite, retenue par l'Eglise, au sein d'un régime autonome, revient seulement à étaler dans le temps ce versement de quelques milliards que nous venons d'évoquer. Des calculs, parfois contestés dans leurs modalités, ont fait parler de cinq à sept milliards de nos francs. Du moins s'agit-il d'un ordre de grandeur indicatif, qui seul suffit ici.

Telle est donc la solution vers laquelle on s'oriente : grâce à des cotisations importantes et au secours de la compensation démographique inter-régimes, les clercs auront droit aux prestations maladies de la Sécurité sociale et à une pension de retraite égale au minimum vieillesse national, à compter du 1er Janvier 1978, au sein d'un régime autonome qui pratiquera la validation gratuite de leurs années passées au service de l'Eglise jusqu'à cette date.

3 les critiques adressées à cette solution

La solution ainsi proposée a soulevé un certain nombre de critiques émanant, pour l'essentiel, des militants et des clercs travaillant dans le monde ouvrier. Ainsi, après la parution d'une lettre d'information publiée, en mai 1975 par l'Union Mutuelle Saint-Martin, le numéro 323 de *Masses Ouvrières*, en novembre de la même année, donnait-il la parole à un

groupe de prêtres de Loire Atlantique. En seize pages, cet article « Mutuelle Saint-Martin et Sécurité sociale » voulait « *faire partager à tout un ensemble de prêtres et de religieuses, en classe ouvrière, les questions qui s'imposent* » aujourd'hui, et les poser à l'épiscopat. Comme il est normal, cet article et plusieurs documents ultérieurs reprennent à leur compte les critiques de partis de gauche et des organisations syndicales et mutualistes ouvrières. Avant de présenter brièvement les remarques faites à la solution envisagée pour les clercs, il est donc utile de rappeler la position de ces partis et organisations.

critiques d'ordre général et politique

Le 10 juillet 1974 était publiée une « Plateforme Santé-Sécurité sociale». Parmi les dix-neuf signataires (devenus depuis vingt-et-un, puis vingt-cinq) figurent notamment : la C. F. D. T., la C. G. T. et la F. E. N., les partis du Programme commun de la gauche ainsi que le P. S. U. Il s'agissait alors de réagir à partir du seul texte connu, soit l'article 28 de la loi de finances de 1974 (compensation inter-régimes et protection sociale minimum ; cf. texte cité ci-dessus, p. 89). Cet article apparaissait aux signataires comme le maillon nouveau d'une chaîne déjà longue d'opérations de démantèlement de la Sécurité sociale. Pour le sujet qui nous intéresse, la plateforme conteste l'orientation voulue par le gouvernement tant au plan de la compensation qu'à celui de l'harmonisation des prestations. On redoute que les salariés ne fassent les frais des deux. Dans l'imprécision d'alors (et, on l'a vu, telle était bien l'intention du gouvernement), le régime général risquait fort d'avoir à éponger les déficits des autres régimes. Par ailleurs, la notion de protection sociale minimum portait en elle l'éventualité d'un blocage des prestations obligatoires... au niveau de celles des régimes les plus défavorisés. Il y avait donc danger d'injustice et de régression sociale au détriment des salariés. Les signataires évoquaient ensuite les conditions d'une réelle solidarité nationale qui ne pouvait être, selon eux, que progressivement mise sur pied selon deux axes majeurs : harmonisation des régimes dans le respect des droits acquis et compensation intégrale. Même si la loi du 24 septembre 1974 imputait à l'Etat la charge de la compensation (mais jusqu'en 1978, dit le texte ; ensuite ?), tout n'est pas réglé pour autant, et la vigilance des signataires, de fait, ne s'est pas relâchée. Le 3 juin 1976, à l'approche du débat parlementaire prévu sur la Sécurité sociale — et reporté depuis —, ces vingt-cinq organisations appelaient à une journée d'action pour la reconquête d'une véritable Sécurité sociale, le 17 juin.

Les clercs en classe ouvrière réagissent en conséquence, tant à l'égard des lois déjà votées que du projet d'intégration des clercs. Au fond, en se coulant dans le cadre de cette législation (comme si ce qu'elle préconisait ne pouvait pas être modifié par une loi ultérieure), l'Eglise joue le jeu du pouvoir en place et se fait complice de l'injustice dénoncée par les salariés. Elle applaudit aux idées de généralisation, d'harmonisation, de solidarité, sans se préoccuper des modalités concrètes qui en découlent. A tout le moins, l'Eglise fait-elle preuve de naïveté. Car dans le même temps, et notamment en prônant la solution d'un régime autonome, elle ne joue pas réellement la solidarité, mais réclame un privilège, elle fait preuve en fait d'un corporatisme étroit.

A ces remarques d'ordre général et politique, s'ajoutent une critique portant sur l'information dans l'Eglise et des objections plus techniques.

critiques portant sur l'information dans l'église ou sur des points techniques

L'information, dit-on, est mal faite : tantôt elle revêt un caractère trop technique pour être comprise par le clerc moyen, tantôt elle simplifie outrageusement les données du problème. Le résultat est que les intéressés, fussent-ils évêques ou supérieurs majeurs, ne peuvent pas intervenir en connaissance de cause. Tout se traite donc de manière technocratique.

Il se trouve cependant quelques clercs qui ont pu lire le document officiel paru au début de 1976 : *Réflexions sur l'extension de la Sécurité sociale aux prêtres, religieux et religieuses.* C'est ainsi, par exemple, que le 5 mars 1976, Laurent Laot faisait part à Brest de quelques observations. Après avoir rappelé une nouvelle fois le caractère technocratique (non innocent) de la procédure adoptée pour l'étude de l'extension aux clercs de la Sécurité sociale, et repris les critiques portant sur l'orientation politique du document et sa conception corporatiste des intérêts des clercs et de la solidarité, Laurent Laot insiste sur la « *présentation abusivement partiale des modalités techniques* ». A ce titre, il reproche d'abord au document de ne pas faire apparaître le coût pour la collectivité nationale du régime autonome des clercs tel qu'il est prévu. Selon lui, le document grossit au contraire les inconvénients pour l'Eglise d'une insertion dans le régime général (surévaluation tant du coût du rachat des parts d'assurance vieillesse que du prix des cotisations). Enfin, l'auteur, à l'inverse du document, estime possible juridiquement (sans développer) une assimilation des clercs (travaillant pour l'Eglise) au salariat. Pour autant, ajoute-t-il, cette solution n'irait pas

de soi : encore faudrait-il constater que les organisations des salariés ne s'y opposeraient pas.

4 les réponses faites à ces critiques

Après avoir résumé trop succinctement, et, sans doute, de manière incomplète, les critiques que le projet rencontre, je voudrais évoquer tout aussi rapidement les réactions que ces critiques ont provoquées, et en terminer ainsi avec l'historique.

A diverses reprises, les critiques ci-dessus ont été communiquées aux évêques et aux supérieurs majeurs. Le secrétaire d'alors du Groupe national de travail sur la vie matérielle de l'Eglise (éditeur du document cité ci-dessus), le Père Levet, fit une intervention au Conseil permanent de l'épiscopat, en mars 1976. Après avoir reconnu que, ici ou là, l'information n'avait pas été suffisante et rappelé que l'enquête sur les revenus des clercs étant prête, elle allait être lancée, le Père Levet répondait brièvement à diverses objections : la solution proposée avait été adoptée par les évêques et les supérieurs majeurs en octobre et novembre 1975, au terme d'une concertation préalable de tous les organismes de prévoyance des clercs ; le critère décisif du choix avait été le moindre coût pour la collectivité nationale et, à ce titre, le régime autonome était non pas un privilège, mais la formule la plus adéquate. Enfin il rappelait les problèmes soulevés par l'assimilation des clercs à des salariés.

Peu après, une lettre du Père Levet et de Monsieur Morosolli, directeur général de la Mutuelle Saint-Martin, rappelait qu'ils étaient prêts à toutes informations et discussions d'ordre technique, domaine de leur compétence et de leurs responsabilités, mais demandait que les responsables de l'Eglise réaffirment ce qui relevait des leurs. Le Conseil permanent de l'épiscopat, en date du 6 avril 1976, après avoir repris les arguments du Père Levet, confirmait l'option prise.

5 une question centrale : l'assimilation (ou non) des clercs aux salariés

Je ne pense pas nécessaire de reprendre ici les questions les plus techniques. Il me paraît plus utile d'amorcer une réflexion sur un point particulier, mais central, avant de clore cette première partie par quelques remarques sur l'essentiel du débat. Au demeurant, la seconde partie reprendra, sous un autre mode, certaines des questions soulevées.

La question centrale est celle de l'assimilation des clercs aux salariés. Bien sûr, en l'espèce, il s'agit des clercs qui ne sont pas déjà assurés sociaux. Sans préjudice d'un questionnement d'ordre théologique et ecclésial, il faut bien admettre que cette assimilation pose de très gros problèmes d'ordre juridique, politique, technique et financier.

à une telle assimilation, de sérieuses difficultés...

Au plan juridique tout d'abord, la jurisprudence française, voire, indirectement, la législation, a toujours refusé au clerc travaillant pour l'Eglise la qualité de salarié. La loi Viatte (19 février 1950) est même allée plus loin : le clerc en cette situation n'est pas non plus un travailleur indépendant. Dans ces conditions, il ne semble pas douteux que les autres parties prenantes du régime général seraient fondées à refuser la demande de l'Eglise de s'y intégrer, d'autant qu'il s'en suivrait un alourdissement des charges pour le dit régime. Cet alourdissement-là ne serait pas pris en compte par la compensation inter-régimes, puisque, par définition, il n'y aurait qu'un seul régime. Ce ne serait plus le budget de l'Etat, mais les salariés qui paieraient. A supposer même que cet aspect, finalement politique, du problème soit réglé, il faudrait sans doute admettre pour ce type nouveau de salariés un régime un peu particulier qui poserait des problèmes à l'organisation de la Sécurité sociale, problèmes d'ordre technique surtout (un régime spécial, le vingt-huitième ?). Il n'est pas sûr que la gestion du régime des salariés, déjà grevé de charges nouvelles, s'en trouverait simplifiée. En outre — sauf privilège exorbitant et bien improbable —, il ne saurait être alors question d'assurer une pension de retraite à ceux qui n'auraient pas cotisé jusqu'en 1978. Il faudrait donc racheter les cotisations, et, on l'a vu, la dépense, considérable, serait exigible à moyen terme. Enfin, si le salariat du clergé séculier est, à la rigueur, envisageable (les prêtres seraient, par exemple, les salariés des Associations diocésaines, après modification par la loi des statuts de ces dernières), il est plus malaisé de voir quelle pourrait être la solution pour les religieux et religieuses (cf. note 1 en fin d'article).

... mais on ne peut préjuger d'éventuelles évolutions

Bref, on peut penser qu'en ce domaine comme en d'autres, il vaut mieux aller progressivement. On l'a dit en commençant : la situation qui se dessine sera transitoire. On ne saurait décrire l'avenir, mais on peut espérer que la solidarité intégrale entre les Français se mettra peu à peu en place. L'expérience aidant, au cours des prochaines années, nous pourrons mieux percevoir les problèmes et les solutions. Il n'est pas impossible

en effet qu'apparaisse alors possible, voire normal, d'assimiler le clerc à un salarié. Et après tout, dans l'Eglise, le statut du clerc a subi, au long de l'histoire, maintes modifications. Dans cette éventualité, les obstacles actuels se relativiseront. La Sécurité sociale va évoluer, et les mentalités et les psychologies. Il est indéniable qu'à partir du moment où l'Eglise souhaite (ou accepte) l'intégration de ses permanents à la Sécurité sociale, une pratique s'instaure qui, à terme, entraînera modification du statut du clerc. Alors le droit suivra, et on trouvera les techniques.

Il reste que les critiques ont soulevé des problèmes réels. Si les objections techniques, plus fragiles, ont, au moins partiellement, reçu réponse de la part des responsables techniques, le débat n'est pas clos pour autant. A titre provisoire, il me semble appeler au moins deux remarques.

6 à propos de l'information

On a critiqué l'information — parfois de manière injuste —, mais la critique me semble s'adresser bien plus, quand elle est justifiée, aux responsables locaux qui n'ont pas pu ou su répercuter la dite information. Le résultat a été que, pendant longtemps, la base ne s'est pas sentie très intéressée par la question, la confiant aux délégués et à l'échelon national. La technocratie, si technocratie il y eut, est venue de là. L'expérience inverse, on pourrait le montrer sur quelques exemples, aboutit au résultat opposé. Mais elle est rare, encore qu'elle apparaisse enfin, et bien tardivement, avec les discussions actuelles. Ce qu'il faut incriminer ici, sans doute, c'est l'attitude courante des clercs à l'égard de l'argent. Celui-ci n'est jamais traité pour ce qu'il est : faute de lui faire sa place, il peut tout envahir, ou tout déserter. Il est permis d'espérer que, par le biais de l'intégration à la Sécurité sociale, un certain comportement paléo-aristocratique dominant chez les clercs à l'égard de l'argent s'estompera pour faire place à l'objectivité et à la rigueur.

Et c'est précisément de rigueur et d'objectivité que nous aurons tous besoin pour traiter la question primordiale qui va nous retenir désormais : la mise en œuvre de la solidarité tant au plan de la collectivité nationale qu'au sein de l'Eglise de France. Les critiques portaient davantage sur la première. Il semble bien pourtant que la seconde seule permettra à l'Eglise de jouer en vérité le jeu de la solidarité nationale. Les responsables de l'Eglise et les auteurs des « Réflexions sur l'extension de la Sécurité Sociale... » l'ont dit et répété : seule une information réciproque et approfondie et un travail commun pourront nous permettre la mise en marche de cette solidarité.

II

les implications du projet d'intégration à la sécurité sociale

« Dans son principe, la solidarité inter-régimes ne semble pas contestable et elle n'est d'ailleurs, sur ce plan, contestée par personne.

Ce sont certaines de ses modalités d'application qui sont critiquées par le régime général des salariés du commerce et de l'industrie. Ces critiques s'affirment d'autant plus que d'autres problèmes, parmi lesquels ceux des charges indues supportées par ce régime et de l'évaluation des ressources réelles des groupes de travailleurs indépendants, agricoles et non agricoles, ne sont pas encore résolus d'une manière satisfaisante.

Ce problème des ressources réelles des groupes socio-professionnels appelés à participer à la compensation inter-régimes de Sécurité sociale doit particulièrement retenir l'attention des clercs, car il est primordial pour l'application correcte et juste de cette compensation.

C'est pourquoi la recherche du revenu réel moyen des prêtres du clergé séculier, des religieuses et des religieux français est la pièce maîtresse du projet d'intégration des clercs tel qu'il est exposé dans cette brochure.

Les clercs ne peuvent, en effet, rejoindre la Sécurité sociale qui, pour les risques de maladie et les charges de la vieillesse, est la plus haute expression de la solidarité nationale, que dans l'absolue clarté de leurs ressources individuelles et des finances de l'Eglise. » (Conclusion de la brochure *Réflexions..., op. cit.*, supra p. 95).

On ne saurait mieux dire. On pourrait seulement regretter que le dernier paragraphe n'ajoute pas les prestations familiales parmi les plus hautes expressions de la solidarité nationale. Cette omission s'excuse sans doute par le fait que, depuis la loi du 4 juillet 1975, les prestations familiales ne sont plus liées à l'activité professionnelle : tous les Français, clercs inclus par conséquent, ayant un revenu net imposable, verseront une cotisation pour financer les prestations familiales. Ce qui suppose que, pour cette cotisation comme pour la couverture des risques maladie et des charges de la vieillesse, se fasse « *l'absolue clarté des ressources individuelles des clercs et des finances de l'Eglise* ».

1 une exigence d'absolue clarté sur les ressources des clercs et les finances de l'église

Désormais, mais depuis peu, est donc affirmée clairement par l'Eglise l'exigence de vérité, condition *sine qua non* d'une solidarité effective. Nous l'avons vu : l'opposition la réclame, la loi la requiert et le gouvernement lui-même en affirme la nécessité. Pas de solidarité réelle sans connaissance des ressources de chacun :

« *C'est un préalable indispensable à toute harmonisation des régimes sociaux que les revenus des non-salariés soient connus avec la même exactitude que ceux des salariés et qu'ils soient frappés dans les mêmes proportions. On sait combien cet objectif est loin d'être atteint, et nous ne saurions nous satisfaire quant à nous de simples déclarations d'intention.* » (J. A. Gau, député socialiste)

« *Si ces régimes se trouvent dans cette situation* (*déficitaire*), *c'est pour une bonne part parce que les revenus des cotisants sont mal appréhendés... Par conséquent, l'un des objectifs du gouvernement pendant les trois ans à courir jusqu'à l'harmonisation, est de connaître parfaitement les revenus des non-salariés.* » (Le Ministre du Travail)

Ces propos ont été, parmi d'autres, convergents, tenus lors du débat qui a précédé le vote de la loi du 24 décembre 1974 qui, rappelons-le, stipule notamment :

« *La compensation tend à remédier aux inégalités provenant des déséquilibres démographiques et des disparités de capacités contributives entre les différents régimes. Toutefois, tant que les capacités contributives de l'ensemble des non-salariés ne pourront être définies dans les mêmes conditions que celles des salariés, la compensation entre l'ensemble des régimes de salariés et les régimes de non-salariés aura uniquement pour objet de remédier aux déséquilibres démographiques.* » (article 2)

une phase de transition inévitable, prévue par la loi

Par concession à l'état actuel des faits, la loi, après avoir affirmé l'objectif, introduisait donc une phase de transition. Les choses étant ce qu'elles sont, il est à craindre que le 1er Janvier 1978 ne soit pas encore la date de la mise en œuvre de la solidarité par compensation intégrale, et que la phase de la compensation démographique dure encore (auquel cas tout devra être fait pour que le budget de l'Etat en conserve la charge effective).

Il est sans doute inutile de s'appesantir longuement sur le pourquoi de cette situation qui rend extrêmement difficile l'harmonisation des régimes actuels de Sécurité sociale. Dans le temps même où des études de l'I. N. S. E. E. et du C. N. R. S. manifestent que l'inégalité des fortunes en France est plus grande qu'on ne le croyait — et on ne la pensait pas mince ! —, la majorité gouvernementale nous donnait le spectacle dérisoire de ses palinodies dans le débat sur la taxation (oh, combien modeste !) des plus-values. Cet exemple suffirait ; mais rappelons les réticences, pour le moins, des diverses catégories socio-professionnelles autres que les salariés (artisans, commerçants, agriculteurs, professions libérales) à faire connaître leurs ressources réelles ; ou encore, dans un pays où 45,5 % des Français sont propriétaires de leur logement principal, l'opposition très large à une municipalisation des sols ; ou enfin l'opposition des cadres à tout resserrement de l'éventail des salaires et au déplafonnement des cotisations de la Sécurité sociale. Bref, les obstacles à l'harmonisation et à la solidarité réelle sont énormes, et d'abord de nature politique. Les simples déclarations d'intention ne sauraient suffire, en effet.

obstacles à cette clarté, dans la nation ... et dans l'église

Si l'on doit se réjouir de ce que les évêques et les supérieurs majeurs se mettent à insister sur la nécessité d'une solidarité réelle avec la nation et dans l'Eglise, il y a tout lieu de croire que, dans l'Eglise non plus, les déclarations ne suffiront pas.

Je ne pense pas d'abord aux difficultés réelles pour connaître les ressources exactes des clercs et de l'Eglise (les situations sont extrêmement variées, et souvent complexes) : ces difficultés ne sont pas insurmontables, et, on le verra, on commence à s'employer à les résoudre. Les vrais obstacles sont d'un autre ordre. Les clercs français partagent en effet les vices de leurs concitoyens. De surcroît, ils éprouvent encore, souvent, dans leur sensibilité plus ou moins diffuse et, moins que plus, exprimée, le traumatisme des dépossessions subies lors de la Révolution française et en 1905, si bien que la méfiance est grande à l'égard de la collectivité nationale et de ses requêtes économiques. Cela s'estompe, mais subsiste encore. L'histoire interne de l'Eglise explique aussi les réticences à communiquer les informations d'ordre économique entre « confrères », aux évêques et supérieurs, et entre les personnes morales (diocèses et institutions). Enfin, ce que je rappelais plus haut du comportement aristocratique à l'égard de l'argent joue là encore : on éprouve

quelque répulsion à se doter des moyens nécessaires à la réalisation des meilleures intentions du monde.

C'est dire que les obstacles sont redoutables, qui s'opposent à ce que soit faite l'« absolue clarté » sur les ressources individuelles des clercs et sur les finances de l'Eglise. Le temps n'est pas si loin où une assemblée générale, pour la France, de responsables locaux manifestait sa répulsion à l'idée d'une enquête sur les capacités contributives des clercs ! Mais il faut être juste, et les esprits évoluent vite : un an plus tard, la même assemblée en adoptait le principe, sans opposition.

2 la nécessaire solidarité au sein de l'église

Cette évolution est heureuse, car il y a urgence. Si, vaille que vaille, la collectivité nationale peut attendre et ne se diriger que lentement vers l'harmonisation souhaitée des régimes de Sécurité sociale, l'Eglise ne peut procéder au même rythme. Rappelons-nous les chiffres cités plus haut et qui, pour hypothétiques qu'ils soient, n'en donnent pas moins l'ordre de grandeur et une bonne base pour la réflexion. En 1978, selon l'hypothèse que nous avons retenue, les clercs de moins de soixante-cinq ans devront effectivement verser un total d 6.800 F. de cotisation chacun, tandis que les clercs de plus de soixante-cinq ans recevront une pension de retraite de 12 000 F. A supposer — ce qui n'est évidemment pas le cas — qu'aujourd'hui, tous les clercs aient les mêmes revenus, ces cotisations et pensions vont introduire de très fortes distorsions. Le problème s'aggrave si l'on pense que la moyenne d'âge varie beaucoup entre les diocèses et entre les congrégations. Une congrégation ou un diocès « jeune » devra, d'une manière ou d'une autre, assurer le versement des sommes considérables que représenteront les cotisations, tandis qu'un diocèse ou une congrégation « âgé » recevra, par ses retraités, des sommes non moins considérables. A brève échéance, les distorsions des revenus individuels et des revenus des institutions seront insupportables. La seule manière d'y remédier est d'instaurer au plus tôt une solidarité au sein de l'Eglise de France.

Et l'on voit bien ici qu'il ne pourra s'agir que d'une solidarité par compensation intégrale, car l'hypothèse des ressources identiques entre les clercs d'une part, et tous les diocèses et congrégations de l'autre, est outrageuseemnt simplificatrice. L'Eglise le reconnaît bien : en stipulant des cotisations et des pensions identiques pour tous, elle s'engage à assurer en son sein les péréquations nécessaires pour ne pas réduire à la

misère ses permanents et ses institutions les plus jeunes ou les moins riches. En d'autres termes, et sans doute d'ici 1978, l'Eglise doit élaborer un système de solidarité interne qui tienne compte non seulement de la pyramide des âges mais aussi des capacités contributives des personnes physiques et morales. Le temps n'est donc plus au secret, mais à la clarté pour un partage effectif et efficace.

les insuffisances de l'enquête en cours

L'épiscopat et les supérieurs majeurs ont lancé une enquête portant sur les ressources de tous les clercs et des institutions (rappelons que par ce terme nous désignons les diocèses et les congrégations). Les rédacteurs de ces questionnaires se sont inspirés de la pratique habituelle en France en la matière : l'enquête porte sur les seules ressources « professionnelles » des personnes physiques (avantages en nature inclus) et sur les seuls bénéfices des possessions patrimoniales ou des activités « professionnelles » des personnes morales. C'est un premier pas.

On peut cependant regretter la trop grande prudence des auteurs. Quoi qu'il en soit de la pratique française qui, elle, ne vise qu'à terme l'harmonisation complète, on aurait pu, me semble-t-il, profiter de l'occasion pour aller plus loin, en trois directions.

Il aurait été tout d'abord opportun de demander en même temps les dépenses. Cela aurait eu au moins un double avantage. Chaque réponse aurait été plus exacte, c'est trop clair pour y insister. Par ailleurs, pour les discusssions futures, il aurait été utile de relativiser le montant des revenus par celui de dépenses. Telle ou telle institution a peut-être de gros revenus, mais aussi des charges importantes, telle autre non, et il en est de même pour chaque individu.

En outre, il est regrettable que l'on n'ait pas, d'emblée, cherché à connaître les revenus non professionnels des clercs. Par leur famille, par exemple, certains prêtres disposent de ressources importantes, quand d'autres non seulement n'ont rien, mais doivent aider. Ceci vaut surtout, normalement, pour les prêtres des diocèses, puisque les ressources des religieux sont versées aux congrégations.

Enfin, en ce qui concerne les institutions, il aurait été bon que l'enquête porte aussi sur le capital, sur les biens immobiliers et mobiliers. Après tout, il se peut que ce capital, ces biens ne soient d'aucun apport, voire qu'ils coûtent. Mais ils existent, ont une valeur, et peuvent un jour servir à autre chose que ce à quoi pour l'heure ils sont destinés, soit

que cette fin n'ait plus de raison d'être poursuivie, soit qu'elle ne puisse plus l'être.

On devine bien que c'est ce dernier point surtout qui fait difficulté. Mais les obstacles peuvent être levés si on a en tête l'importance de l'enjeu. Le clergé diocésain pense faire une enquête de ce type. On ne peut que souhaiter que les religieux et religieuses fassent de même, et rapidement. Je ne pense pas exagérer en disant que c'est là que réside le critère de crédibilité, de vérité, et, pour la suite, d'efficacité. Des psychologies n'y sont pas prêtes ? D'autres ne supporteraient pas les atermoiements, dont la justice pâtirait. Encore une fois, la solidarité sera intégrale ou ne sera pas.

Tôt ou tard — espérons-le : très tôt —, toutes ces données seront rassemblées et connues. Au fond, on peut se demander s'il n'aurait pas été plus simple de décider que les cotisations et les pensions seraient calculées selon les ressources de chacun. L'épiscopat a préféré une simplicité apparente : cotisation et pension identiques pour tous, ce pour éviter les enquêtes tâtillonnes. Mais ce faisant, il doit assumer la solidarité interne et, on vient de le voir, celle-ci ne peut exister que dans « l'absolue clarté » des ressources de chaque clerc et de chaque institution. Dès lors, des enquêtes précises sont nécessaires.

3 après l'enquête, le partage effectif

La première étape est donc, partiellement, en cours. Il faudra l'achever. L'étape suivante ne devra pas tarder : il s'agira d'instaurer dans l'Eglise le partage. Celui-ci devra être perfectible, ne serait-ce que pour permettre à tous et à chacun d'intervenir, car, en la matière, la technique et l'argent ne sauraient suffire. Cependant, parce qu'il y a urgence, sans doute faudra-t-il jeter les bases d'un système que la concertation permanente, certes, améliorera à la lumière de l'expérience, mais qui devra fonctionner, en son état initial, dans le proche avenir.

Il semble bien — et cela s'entreprend de plus en plus — qu'il relève des évêques et des supérieurs majeurs, en leur diocèse et congrégation, d'instaurer ou de parfaire la solidarité entre les clercs de leur juridiction. Ce point n'est pas le plus difficile.

Présente une plus grande difficulté la mise sur pied de la solidarité au plan de l'Eglise toute entière. D'aucuns pensent qui'l faudrait d'abord l'envisager séparément pour les diocèses, pour les congrégations féminines, pour les congrégations masculines. J'avoue que ce préalable m'ap-

paraît d'une nécessité douteuse. A tout le moins sera-t-il dépassé très vite ; il faudra bientôt que tous les clercs, par le truchement de leur institution, soient englobés dans un ensemble national, tout comme ils le seront dans un régime de Sécurité sociale unique. Le projet actuel de régime autonome pour les clercs appelle une seule instance de concertation et de décision. Et, par certains aspects, cette instance devra être le gestionnaire ultime des finances et des biens de l'ensemble de l'Eglise en France.

une instance unique de gestion

Voici un exemple : une congrégation ne peut plus maintenir un service et doit quitter les lieux. Ceux-ci représentent un avoir de grande valeur (une propriété urbaine, par exemple). Dans le même temps, un diocèse ou une congrégation croule sous le poids des charges sociales des clercs. Peut-on imaginer que la première vende ses biens (voire les donne à l'Etat ou à la ville) sans prendre en compte la situation des seconds ?

Il faut donc que, en connaissance de cause, grâce aux enquêtes ci-dessus, tenues à jour, après concertation, et étude de chaque cas, l'Eglise de France puisse, s'étant dotée des moyens adéquats, conseiller, voire imposer la solution de justice compatible avec la solidarité voulue et proclamée. Encore une fois, les mentalités — surtout, peut-être, dans les congrégations — sont peu préparées à ces perspectives. Il est de la responsabilité non plus des techniciens, mais des évêques et supérieurs majeurs de conscientiser les clercs et de faire avancer les choses.

Dans ces perspectives, et bien plus que par le passé, Eglise de France veut dire laïcs et clercs. Les premiers sont souvent plus compétents et, partant, plus à même non seulement de proposer des formules, puis d'en assurer le fonctionnement, mais aussi de préciser, compte tenu des exigences concrètes, notamment politiques et financières, les objectifs adoptés avec les clercs et leurs supérieurs, en conformité avec l'Evangile et la volonté nationale de solidarité sociale.

La formule adéquate reste à trouver. Des hypothèses ont été émises et des propositions faites. L'une des plus intéressantes, à mon sens, l'a été voici plus de cinq ans par l'Abbé Michel Brion, dans son ouvrage, un peu trop laissé sous le boisseau : *Les Ressources du Clergé et de l'Eglise en France* (Paris, Cerf, 1971). L'auteur proposait la constitution d'une « Fondation de l'Eglise de France » qui serait cet organisme de gestion et de concertation pour la mise en œuvre de la solidarité dans l'Eglise. Nous renvoyons les lecteurs à cet ouvrage. Cette proposition de fondation a

le mérite d'exister et de faire droit aux exigences évoquées jusqu'ici. Elle pourrait au moins servir de base de départ à la concertation nécessaire à la mise sur pied, encore une fois urgente, d'une organisation nationale de solidarité effective entre les clercs.

Certains lecteurs seront peut-être surpris par mon insistance à prôner ce cheminement. Je répète que j'ai voulu m'en tenir au projet proposé et probable de rattachement des clercs à la Sécurité sociale. Au demeurant, comme je l'ai évoqué ci-dessus, c'est tenir compte de la situation de fait de la société française et du caractère, beaucoup plus progressif que prévu par la législation, du processus d'harmonisation des régimes de la Sécurité sociale.

De surcroît — *last but not least* —, le fait d'établir une solidarité complète entre les clercs entraîne deux conséquences d'importance considérable.

pour une justice plus vraie à tous les niveaux

Tout d'abord, la capacité contributive des clercs sera connue. Parfaitement ? Il serait sans doute naïf de le penser — du moins au début. Mais la pratique contraindra à plus d'exactitude. En outre, la connaissance des ressources ne concernera pas que les revenus professionnels ou les bénéfices d'exploitation. Dès lors, nous pourrons, faisant cause commune avec le régime général, prôner et promouvoir l'harmonisation de nos régimes et la compensation intégrale. L'occasion est ainsi donnée à l'Eglise, en faisant chez elle ce qu'elle recommande et prêche aux autres, de rompre avec les puissants et les riches et de vivre effectivement en solidarité avec les salariés.

Et si cela se fait, les biens dont l'Eglise n'aura plus besoin pour son travail et sa mission serviront à cette solidarité, juste retour aux plus pauvres de biens ecclésiastiques qui, de tradition dans l'Eglise, étaient amassés, grâce à eux bien souvent, en tout cas pour eux. Cet usage sera redevenu possible puisque, pour l'essentiel, la responsabilité canonique des évêques et supérieurs majeurs de subvenir aux besoins des clercs jusqu'à leur mort aura été relayée par la collectivité nationale.

conclusion : non pas un rêve, mais un pari

S'agit-il d'un rêve ? Cela se pourrait, si chacun reste sur son quant à soi. L'espoir est que les contraintes de l'heure ouvrent les cœurs et les intelligences à cette inévitable mise en œuvre de la solidarité entre les clercs,

pour qu'ensuite ces derniers soient en mesure de hâter, pour leur part, l'avènement de la solidarité entre les Français.

Il s'agit d'un pari. S'il devait être perdu, le scandale serait grand et les conséquences énormes, tant pour la mission de l'Eglise que pour la cohésion du monde des clercs. L'importance de l'enjeu est la seconde raison d'espérer. Et cet espoir provoque à agir dans le sens décrit.

Certes, tous les problèmes de l'Eglise ne seront pas réglés pour autant : en commençant, j'ai évoqué d'autres dimensions de la question, qu'il ne m'était pas possible d'aborder, et d'autres évolutions, que je crois convergentes.

Ce que j'ai dit suffit cependant, je l'espère, à faire pressentir par quels bouleversements la pratique de l'Eglise va être nécessairement affectée, en sa gestion certes, mais aussi en ses modes d'existence et d'action et, bien mieux, à quel renouvellement l'Eglise peut être conduite, si elle en ose les risques et en adopte les exigences.

louis trouiller

1. A la vérité, les clercs, comme diverses autres catégories professionnelles (praticiens conventionnés, auteurs et artistes, étudiants, etc.) pourraient être rattachés au régime général qui servirait à leur égard de régime d'accueil, comme il l'est pour ces autres catégories qui regroupent des non salariés que le **Code de Sécurité Sociale** rassemble dans son livre VI (« Régimes divers »). Les clercs seraient ainsi rattachés au régime général, ce qui peut avoir quelque intérêt pour une partie de l'opinion. Cependant, en cette hypothèse, les clercs ne seraient pas davantage assimilés aux salariés, et on retrouverait, sous d'autre modalités, les mêmes problèmes de solidarité nationale et intra-ecclésiale.

sécurité sociale et droit canonique

L'intégration des clercs à la Sécurité sociale pose un certain nombre de questions relatives aux obligations qui lient évêques ou supérieurs d'une part, prêtres ou religieux d'autre part. Entre eux existe un « contrat » en vertu duqel il y a, d'un côté, devoir de procurer une « juste subsistance » — rémunération convenable et protection sociale efficace, de l'autre côté, devoir de travailler au service du diocèse ou de l'institut. L'intégration à la Sécurité sociale modifie le mode d'exercice *de ce contrat, non sa substance. Elle pose cependant de graves questions de justice, tant au plan de la solidarité nationale que de la solidarité à l'intérieur de l'Eglise : verra-t-on les diocèses ou les instituts composés avant tout de membres âgés bénéficier de prestations sans participation au financement ? Il ne manque pas de solutions satisfaisantes pour éviter cette injustice ; encore faut-il qu'évêques et supérieurs, en vertu des responsabilités qu'ils ont à l'égard des membres de leur diocèse ou institut, mettent tout en œuvre pour la conjurer.*

Il est maintenant bien connu qu'au 1er janvier 1978 tout Français devra être couvert par un régime légal de Sécurité sociale. La loi du 24 décembre 1974, « relative à la protection sociale commune à tous les Français » (*Journal Officiel* du 26 décembre 1974), l'a prescrit dans son article premier. Les prêtres, religieux et religieuses n'échappent pas à cette obligation, et une loi devra déterminer les conditions particulières de leur intégration.

Face à cette situation nouvelle, des questions se posent, et de graves problèmes surgissent (d'ordre financier, notamment). Nous ne voulons examiner ici que ceux qui touchent de près les liens canoniques qui unissent les prêtres à leur évêque (et diocèse), et les religieux à leur institut [1].

Nous examinerons d'abord le statut des prêtres et religieux en matière de subsistance et de protection sociale, ainsi que les responsabilités res-

1. Par commodité, sous le terme « religieux », nous désignons à la fois les religieux et les religieuses. Et sous le terme « institut », nous comprenons toute forme de vie religieuse sous l'autorité d'un supérieur, quel que soit le nom : ordre, congrégation, institut, fraternité, etc...

pectives des évêques et des supérieurs en ce domaine. Puis nous présenterons rapidement les actuelles modalités d'exercice de cette responsabilité. Et après avoir étudié les conséquences de l'intégration à la Sécurité sociale — en ce qui concerne la charge des évêques et des supérieurs —, nous donnerons quelques conclusions pratiques.

I

statut des prêtres et des religieux quant à leur subsistance et à leur protection sociale

La quasi totalité des prêtres diocésains de France ont été ordonnés au titre du « service du diocèse » (C. I. C., can. 981) [2] ; c'est-à-dire qu'entre le prêtre ordonné et son évêque existe un contrat tacite dont les modalités peuvent être ainsi résumées : l'évêque s'engage à donner au prêtre un emploi dans son diocèse comportant, sous une forme ou sous une autre, des revenus suffisants pour mener une existence digne et décente. Si le prêtre ne peut plus exercer sa fonction en raison de la maladie ou de la vieillesse, ou si l'évêque ne peut lui fournir un emploi comportant des revenus suffisants, le diocèse est tenu de pourvoir à sa subsistance. De son côté, le prêtre s'engage à travailler au service du diocèse selon les modalités déterminées par l'évêque, et à accepter toute charge que celui-ci lui confierait [3].

En ce qui concerne les religieux, le Code de Droit canonique reste muet sur l'obligation faite aux instituts de pourvoir à la subsistance de leurs membres. La chose va tellement de soi qu'il n'a pas paru nécessaire de légiférer sur ce sujet.

Une circulaire de la Congrégation des Religieux et Instituts séculiers présente ainsi cette obligation : « *Chaque famille religieuse a le devoir de pourvoir au bien spirituel, moral, social et temporel de ses membres tant qu'ils demeurent dans son sein* » [4]. En effet, la profession religieuse comprend un engagement envers l'institut dans lequel on entre. Et,

2. C.I.C. : **Codex Iuris Canonici,** « Code de Droit canonique » - recueil des lois de l'Eglise. **(N.D.L.R.)**
3. Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, **Etat de vie et rôle du prêtre,** Paris 1971, p. 136. Pour une étude plus complète, on peut consulter la bibliographie donnée par le même auteur dans **Eglises locales et Eglise universelle,** Paris, 1973, pp. 206-215.
4. Circulaire nº 246/73 du 25 janvier 1974. On trouvera le texte français dans **La Documentation Catholique** 1655, 2 juin 1974, p. 508.

accepté par le supérieur compétent, cet engagement crée entre l'institut et le religieux un ensemble de droits et d'obligations réciproques [5].

Là aussi, existe donc bien un contrat, le « contrat de congrégation » (reconnu en droit français : article 1102 du Code Civil) que définit ainsi Mgr Kerleveo : « *en vertu du contrat de congrégation, la religieuse travaille, œuvre, « fructifie » pour sa congrégation qui, en retour, lui doit subsistance, assistance et assurance, sa vie durant, « en santé comme en maladie » et dans sa vieillesse : en résumé, en échange de sa coopération, la congrégation prend en charge la religieuse tant que celle-ci en demeure membre* » [6].

Le Concile Vatican II, en d'autres termes, a rappelé les mêmes obligations.

1 une juste et équitable rémunération

D'une part, il demande qu'une juste et équitable rémunération soit accordée aux prêtres :

« *Les prêtres consacrent leur vie au service de Dieu en accomplissant la fonction qui leur est confiée ; ils méritent donc de recevoir une équitable* (« æqua », en latin) *rémunération* (...). *Les évêques* (...) *doivent veiller — chacun pour son diocèse ou, de préférence, à plusieurs ensemble dans un même territoire — à établir des règles pour assurer comme il se doit une vie convenable à ceux qui exercent, ou ont exercé, une fonction au service du peuple de Dieu. La rémunération versée à chacun devra tenir compte de la nature de la fonction exercée et des circonstances de temps et de lieu, mais elle sera fondamentalement la même pour tous ceux qui sont dans la même situation ; elle devra être adaptée aux conditions où ils se trouvent ; en outre, elle leur laissera les moyens, non seulement d'assurer comme il se doit la rémunération de ceux qui se dévouent à leur service, mais encore d'apporter eux-mêmes une aide à ceux qui sont dans le besoin, (...). Enfin, cette rémunération devra permettre aux prêtres de prendre chaque année, pendant une durée suffisante, les vacances dont ils ont besoin ; les évêques doivent veiller à ce que ce temps de vacances soit assuré aux prêtres.* » (*Presbyterorum Ordinis*, n° 21).

5. Cf. J. CREUSEN, **Religieux et Religieuses d'après le droit ecclésiastique,** 8e éd., Louvain, 1960, p. 174.
6. Cf. J. KERLEVEO (Mgr), **Convention de coopération pastorale entre Congrégations religieuses et Paroisses ou autres organismes d'Eglise** dans **Esprit et Vie** 24, 12 juin 1975, p. 369. La même chose doit être dite pour les religieux.

2 une protection sociale efficace

D'autre part, le Concile souhaite la mise en place d'une protection sociale efficace, et propose dans ce but la création de caisses ou d'organismes à l'échelon diocésain ou national :

« Il est très souhaitable d'avoir, au moins dans les pays où la vie matérielle du clergé dépend, entièrement ou en grande partie, des offrandes des chrétiens, une institution diocésaine pour rassembler les dons faits à cette fin (...). *En outre, dans les pays où la Sécurité sociale n'est pas encore correctement organisée en faveur du clergé, les conférences épiscopales, compte tenu toujours des lois ecclésiastiques et civiles, veilleront à ce qu'il existe, soit des organismes diocésains — éventuellement fédérés entre eux —, soit des organismes interdiocésains, soit une association établie pour l'ensemble du territoire, en vue d'organiser, sous le contrôle de la hiérarchie, d'une part une prévoyance et une assistance médicale satisfaisantes, d'autre part la prise en charge due aux prêtres pour les cas d'infirmité, d'invalidité ou de vieillesse.* (...) *Enfin, les responsables feront en sorte que les différents organismes nationaux aient des liens entre eux, ce qui leur donnera une plus grande solidarité et une plus large diffusion. »* (*Presbyterorum ordinis,* n° 21).

Le *Motu proprio Ecclesiæ Sanctæ,* du 6 août 1966, a donné des normes pour la mise en place de ces institutions [7].

Pour les religieux, le Concile est moins prolixe. Traitant de la pauvreté, il rappelle incidemment la raison d'être de la possession de biens matériels par les religieux, notamment : assurer la vie matérielle de l'institut et la subsistance de ses membres (*Perfectæ caritatis,* n° 13).

De plus, le Concile demande un partage réel des biens matériels entre les provinces et les maisons des instituts, permettant ainsi de procurer une vie plus décente aux membres des instituts les plus démunis (*Perfectæ caritatis,* n° 13).

En résumé donc, l'évêque, ou le supérieur, est tenu de procurer aux prêtres de son diocèse, ou aux membres de son institut, une juste subsistance, selon les normes rappelées ci-dessus : c'est là leur « charge canonique ».

Mais cette subsistance doit être organisée dans ses deux composantes :
— l'élément « rémunération » (peu importe son nom : traitement, pension, bénéfices, revenus, émoluments, etc.),

7. 1re partie, n° 8. Texte français dans **Vatican II, Pour construire l'Eglise nouvelle,** Paris, 1969, pp. 311-313.

— l'élément « protection sociale » (pour la maladie et la vieillesse). La responsabilité des évêques et des supérieurs est engagée dans ces deux éléments. Il leur appartient donc de trouver les ressources nécessaires pour assurer à tous ceux dont ils ont la charge des moyens de subsistance convenables, en santé comme en maladie, et dans la vieillesse.

II

modalités d'exercice de la responsabilité des évêques et supérieurs religieux en ce domaine

Si le Code de Droit canonique (puis le Concile) précise bien quelles sont les responsabilités des évêques et des supérieurs, il ne leur impose aucune obligation quant à la façon d'exercer cette responsabilité.

En France, les diocèses et instituts assurent la « rémunération » selon des formes et des critères très variés que nous n'avons pas à examiner ici. Par contre, en ce qui concerne la « protection sociale », des organismes communs ont été créés, depuis déjà plusieurs années, anticipant, pour certains, sur les souhaits exprimés par le Concile Vatican II.

le système mutualiste fonctionnant actuellement dans l'église de france

Pour la maladie, il s'agit de la Mutuelle Saint-Martin du clergé et des religieux et de la Mutuelle Saint-Martin des religieuses.

Pour la vieillesse, existent la Caisse d'allocation aux prêtres âgés (C.A.P.A.), pour les prêtres du clergé séculier, et l'Entraide des Missions et Instituts (E.M.I. - vieillesse), pour les religieux et les religieuses.

Ces organismes couvrent l'ensemble du clergé et des religieux de France, à l'exception des diocèses concordataires et de quelques diocèses qui ont encore conservé leur mutuelle particulière.

Il faut aussi noter que ces sociétés mutualistes, d'origine privée, sont toutefois soumises aux normes légales et réglementaires qui régissent de telles sociétés en France (notamment le « Code de la Mutualité »), mais elles n'ont aucun caractère obligatoire de par la loi. Les diocèses et instituts y adhèrent donc librement.

Ainsi, par ces organismes communs, évêques et supérieurs remplissent leur contrat envers ceux dont ils ont la charge, pour le secteur « protection sociale ». Ils ont ainsi opté pour un mode d'exercice indirect de leur responsabilité (par organismes interposés) [8]. Mais cela n'a nullement supprimé le contrat existant. Et s'il arrive que l'organisme ne couvre pas (ou plus) tel ou tel risque (longue maladie, par exemple), évêques et supérieurs ont l'entière responsabilité d'assurer directement au prêtre ou au religieux concerné une juste subsistance (dans tous ses éléments), puisqu'ils se sont engagés envers lui, en santé comme en maladie, et en vieillesse.

De plus, ils ont dû prévoir une organisation financière et des ressources permettant le bon fonctionnement de ces institutions (par exemple, par le paiement de cotisations).

III

conséquences de l'intégration des clercs à la sécurité sociale

Au 1er janvier 1978, quelle sera la situation ?

Les diverses mutuelles, la C.A.P.A., l'E.M.I., etc. cesseront d'exister, et les prêtres et les religieux seront assujettis à un régime légal de Sécurité sociale, dont personne, à ce jour, ne peut dire, de façon sûre, ce qu'il sera : régime autonome, régime spécial, autre régime...

Les évêques et supérieurs auront là une nouvelle façon d'exercer leur charge canonique. Et, cette fois-ci, au lieu d'en choisir, librement, les modalités d'exercice (comme pour les mutuelles et autres organismes existants), la loi leur imposera ses propres modalités.

Mais il ne s'agira là que d'un simple changement de forme, important en soi, et aux conséquences encore imprécises (notamment financières) ; mais, sous l'angle canonique qui nous occupe ici, cette modification n'entraîne pas de changement au plan de la responsabilité des évêques et des supérieurs envers ceux dont ils ont la charge.

8. On a pu parler, à juste titre, de « mutualisation de la charge canonique des évêques et des supérieurs ». Cf. Assemblée générale de la Mutuelle Saint-Martin du clergé et des religieux du 18 septembre 1975 : rapport moral de M. l'abbé Michel Brion, secrétaire général (texte envoyé sur demande).

1 le « contrat » évêques-prêtres, supérieurs-religieux demeure inchangé

Avant comme après le 1er janvier 1978, le contrat liant évêques et prêtres (ou supérieurs et religieux) demeure inchangé. Certaines obligations du contrat s'exerceront d'une autre manière, par des intermédiaires différents : par exemple, la Sécurité sociale succédera, demain, aux mutuelles existantes. Et si ces organismes intermédiaires n'assurent pas la totalité de la responsabilité canonique (par exemple, la pension vieillesse pour ceux qui auraient moins de 37 ans 1/2 de « carrière »), ou ne l'assuraient plus, demain (1905 n'est pas encore si loin), évêques et supérieurs devront s'organiser pour respecter leur part du contrat.

Toutefois, nous voudrions attirer l'attention sur une conséquence importante de cette intégration.

2 une nécessaire compensation à l'inégalité des charges

En effet, la Sécurité sociale repose sur le système dit de « répartition ». Autrement dit, les jeunes (actifs) paient pour les anciens (non-actifs). Il n'est pas besoin d'un long calcul pour se rendre compte que plus le groupe des non-actifs augmente numériquement, alors que le groupe des actifs reste stable ou diminue en nombre, plus ces derniers voient leurs cotisations augmenter.

C'est évidemment le cas pour le groupe des clercs (prêtres, religieux, religieuses). Toutefois, la difficulté serait moindre si le rapport jeunes-anciens était le même dans tous les diocèses et instituts. Par le jeu de la compensation nationale, la charge des jeunes serait allégée. Mais il y a des diocèses et instituts où le nombre des membres jeunes est très supérieur à celui des membres anciens, et d'autres où c'est exactement l'inverse. Comme, d'une part, le rapport actifs - non-actifs se calcule sur le chiffre global national des prêtres et religieux, et que, d'autre part, les cotisations et prestations sont individuelles et uniformes, il s'ensuit inévitablement que les diocèses et instituts « jeunes » auront des cotisations importantes à payer et recevront peu de prestations, tandis que les diocèses et instituts « anciens » recevront beaucoup de prestations et verseront peu de cotisations. Et la compensation légale n'a pas d'influence sur le rapport des cotisations entre institutions, puisque son chiffre est calculé sur le plan national.

IV

l'intégration des clercs à la sécurité sociale n'éteint pas la responsabilité propre des évêques et supérieurs en ce domaine

En conclusion, face à ces difficultés financières soulevées par l'intégration, nous voulons rappeler ce que nous avons développé tout au long des pages précédentes : d'une part, évêques et supérieurs ont l'entière responsabilité de la protection sociale de ceux dont ils ont la charge, et, d'autre part, ils ont dû (ou auraient dû) prévoir des biens ou des ressources pour le financement de cette protection, sans d'ailleurs avoir affecté obligatoirement tel ou tel patrimoine à ce secteur précis. C'est souvent au fur et à mesure que sont dégagés les moyens financiers nécessaires, ne serait-ce que par l'obligation de quitter certains établissements en raison du vieillissement du « personnel » qui y était affecté.

péréquation et entr'aide : un devoir de justice

Si donc les diocèses et instituts « anciens » acceptaient purement et simplement le bénéfice du système de la Sécurité sociale, sans participer au financement de ce système (sinon par le seul versement des cotisations des membres jeunes de l'institution, qui sont, par hypothèse, peu nombreux), il y aurait là un grave abus. Car, dans ce cas, la protection sociale ne serait plus prise en charge par chaque évêque ou supérieur, selon le nombre des membres dont ils ont la charge (comme ils y sont tenus par contrat), mais on verrait s'installer une pure « décharge » des institutions « anciennes » sur les « jeunes ». Et, dans l'hypothèse extrême (aucun actif dans l'institut ou le diocèse), l'évêque ou le supérieur n'aurait rien à verser pour le financement de la protection sociale (prestations maladie et vieillesse) des prêtres ou religieux. Ce serait là une injustice flagrante et nous espérons que personne n'acceptera une telle situation. Celle-ci ne serait admissible, bien sûr, que dans le seul cas, extrême mais non impossible, où le diocèse ou l'institut ne disposerait d'aucun moyen financier. C'est pourquoi nous proposons, après bien d'autres, que les biens ou ressources affectés normalement (ou qui pourraient et devraient l'être) à la protection sociale des membres des institutions (dans le cas où il n'y aurait pas eu d'intégration à la Sécurité sociale) soient regroupés dans une fondation ou une caisse commune (à quoi serviraient-ils autrement, dans les institutions, au moins, qui auraient un excédent de prestations

sur les cotisations ?). Ainsi s'établirait une entr'aide et une certaine péréquation qui respecteraient à la fois les contrats existants (prise en charge par les diocèses et instituts respectifs) et aussi, faut-il le dire, l'esprit évangélique rappelé par le dernier Concile (Cf. *Presbyterorum Ordinis,* n° 21, où il est demandé aux diocèses plus riches d'aider les diocèses plus démunis).

Nous voulons espérer que des mesures concrètes d'entraide seront étudiées et mises en place pour que ces vœux ne restent pas lettre morte.

michel bonnet

ESPRIT

Octobre 1976

Jean-Marie DOMENACH : Pologne, une société qui résiste.

Pierre LEULLIETTE : Un soldat perdu.

Nathalie BIOT : L'écritoire de quartz.

Alfred SIMON : Fête, révolte et culture populaire.

Dominique LABBE et Arturo MONTES : Inflation et répression au Chili.

Simon CHARBONNEAU : Le droit de l'environnement.

Alain GUHUR et Corinne LEPAGE-JESSUA : Changer la politique du logement.

Fernande SCHULMANN : L'art brut ou le triomphe de la gamberge.

Université : La grande déprime.

Ce numéro : France : 13 F - Autres pays : 13,40 F

Abonnement	**France :**		**Autres pays :**	
	6 mois	1 an	6 mois	1 an
Ordinaire	75 F	130 F	80 F	140 F
Soutien	100 F	180 F	100 F	180 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. Paris 1154-51

transfert de fonds, de pouvoir et d'idées

une étude de cas

Les capitaux circulent à l'intérieur des réseaux de bienfaisance et d'entr'aide des Eglises chrétiennes. Après une période de libres initiatives et de générosités spontanées, la charité s'est mise à l'heure de l'organisation rationnelle et de la prise en charge centralisée. Mais comment éviter que cette planification ne vienne renforcer le système de domination du Tiers-Monde par l'Occident, dont la campagne pour le développement peut n'être que la façade en trompe-l'œil ? Une véritable cogestion des apports financiers et des projets de développement par les « donateurs » et les « bénéficiaires » paraît ouvrir la voie à une entr'aide authentique — donc pas à sens unique. Mais cette réciprocité de responsabilité engage une stratégie globale pour la mise en œuvre d'un nouvel ordre économique international, condition nécessaire d'une charité qui, loin de bafouer la justice, commence par la promouvoir et l'instaurer.

L'univers religieux et idéologique structuré par l'expansion et l'organisation des Eglises chrétiennes est, aussi, un espace économique à l'intérieur duquel circulent des capitaux. Il en a été ainsi dès les origines et on sait l'importance symbolique qu'avait, dans la vie de Paul, la collecte pour l'Eglise de Jérusalem. Mais depuis le XVIe et, surtout, le XIXe siècles, c'est généralement du « centre » des vieilles chrétientés vers la « périphérie » des jeunes Eglises que l'argent circule, même s'il ne manque pas de cas où des « maisons-mères » se sont enrichies confortablement des aumônes ou des dîmes de leurs filiales lointaines.

1 centralisation des circuits monétaires dans l'église catholique

Dans l'Eglise catholique (et aussi, bien que différemment, dans les Eglises membres du Conseil œcuménique), les circuits monétaires se sont progressivement organisés en se centralisant. Nées de l'initiative de laïcs, des œuvres de collecte et de transfert de fonds, comme la Propagation de la foi, la Sainte-Enfance, etc., ont été successivement prises

en charge par Rome, devenant des « œuvres pontificales » ; ainsi l'argent transite indirectement d'une Eglise à l'autre sous le contrôle et la responsabilité du pouvoir central qui le gère en fonction de sa stratégie et de sa missiologie. Cette centralisation a ses avantages et ses inconvénients comme toute centralisation. L'efficacité qu'elle permet risque d'être plus économique qu'ecclésiologique, en ce sens qu'elle ne favorise pas nécessairement l'instauration de relations d'Eglise à Eglise ou de peuple à peuple, tous les circuits dépendant d'un appareil inévitablement moins qualifié pour la communication des idées ou des aspirations que pour la gestion des fonds.

Quand l'aide au développement est devenue dans les Eglises un objectif prioritaire, au même titre que l'évangélisation (même si, théoriquement, c'est dans sa mouvance), on pouvait s'attendre à voir se mettre en place un appareil central analogue pour la gestion des transferts des pays industrialisés vers les pays sous-développés, d'autant plus que l'entr'aide caritative s'était déjà organisée dans la « Caritas Internationalis » ; présentée dans *Populorum Progressio* comme « l'agence » du Saint-Siège ou de l'Eglise catholique, celle-ci s'intéressait déjà au « développement » et intervenait activement dans le financement de micro-réalisations entreprises par des groupes du Tiers-Monde.

2 coordination des activités d'entr'aide

Mais dès le lancement par la F.A.O. de la Campagne mondiale contre la faim (1960), des organisations « épiscopales » s'étaient mises en place dans les pays industrialisés pour la participation des catholiques à cette campagne et s'étaient coordonnées dans le cadre de la C.I.D.S.E. (Coopération Internationale pour le Développement Socio-Economique). L'existence de cette organisation « régionale », dont la « Caritas » était d'ailleurs membre consultatif, a sans doute contribué à exclure toute centralisation des transferts de fonds destinés à l'aide au développement : dans sa présentation, comme dans sa pratique, le Conseil pontifical « Cor Unum », créé en 1972 par Paul VI pour la coordination des activités d'entr'aide, apparaît plus comme un organisme de concertation que comme un appareil central de gestion de l'aide au développement ; sa fonction de coordination concerne aussi d'ailleurs l'aide caritative et le soutien des missions, sans pour autant absorber les organisations déjà existantes.

Tandis que se mettaient ainsi en place des *organisations* souhaitées par

le Concile (cf. *Gaudium et Spes,* n° 90, 3) pour l'engagement de l'Eglise dans la réalisation de la justice sociale entre les nations, la *réflexion* sur le développement cheminait dans l'Eglise avec *Populorum Progressio,* la Commission pontificale « Justice et Paix », les organisations créées pour la Campagne mondiale contre la faim, etc. L'évidence qui très vite allait s'imposer, c'est que le développement dépend moins des transferts de fonds que de la transformation des structures qui engendrent le sous-développement en établissant ou maintenant les pays sous-développés en position de dépendance par rapport aux pays industrialisés, c'est-à-dire dans l'impossibilité de prendre l'initiative et le contrôle de leurs dynamiques sociales.

3 participation des catholiques au combat pour le développement

Cette réflexion, cette prise de conscience des mécanismes du sous-développement, et donc du caractère structurel ou politique du développement, allaient être déterminantes dans l'orientation et l'organisation de la participation des catholiques au combat pour le développement. Que la non-centralisation de l'aide ait contribué à donner aux organisations la souplesse nécessaire pour de telles prises de conscience, l'évolution des organisations membres de la C.I.D.S.E. le montre clairement : en se refusant elle-même à toute centralisation tout en facilitant la circulation de l'information et de la réflexion, la C.I.D.S.E. favorisait le cheminement propre de ses organisations membres sur la base d'un consensus dont les évidences constituantes pouvaient s'enrichir au rythme même des initiatives et des prises de conscience sans être bloquées par des exigences d'« orthodoxie », d'unanimité ou de points de vue majoritaires : gardant leur autonomie, les organisations pouvaient innover, expérimenter des voies nouvelles sans attendre un accord hiérarchique ou démocratique dont l'obtention aurait pu demander du temps.

C'est une, parmi d'autres, de ces expériences, de ces recherches de voies nouvelles, que nous allons maintenant analyser : « Asia Fund for Human Development » (A.F.H.D.) [1]. Nous examinerons son origine et sa brève histoire, sa pratique de « cogestion » entre « donateurs » et « bénéficiaires » d'aide au développement, sa pratique d'analyse du sous-développe-

1. Pour plus ample information voir la brochure « Evaluation du Fonds Asie pour le Développement humain, 1973-1976 » éditée par le C.C.F.D., 47, quai des Grands Augustins, 75006 Paris.

ment et de formation de l'opinion publique des pays industrialisés et nous en dégagerons quelques conclusions valables aussi pour d'autres expériences analogues.

I

origine et organisation de l'a.f.h.d. : une recherche de co-responsabilité

Sans vouloir reconstituer l'histoire et la préhistoire de l'A.F.H.D., on peut dire qu'il est né de la réflexion des organisations catholiques d'aide au développement et de leurs débats à l'intérieur de la C.I.D.S.E. La perspective d'ouvrir celle-ci à des partenaires du Tiers-Monde soulevait le problème du pouvoir dont ceux-ci pourraient y disposer et du rôle qu'ils pourraient y jouer. Certains pensaient que là n'était pas la voie pour transformer les relations entre « donateurs » et « bénéficiaires » d'aide, le pouvoir restant aux mains de ceux qui possèdent l'argent et qui en contrôlent la distribution. Au séminaire organisé par la C.I.D.S.E. à Blankenberghe en 1972 sur l'éducation au développement, deux organisations, l'O.C.C.D.P. (Canada) et le C.C.F.D. (France) rendaient publique une déclaration conjointe dans laquelle elles affirmaient leur volonté d'explorer de nouveaux modes de relations avec le Tiers-Monde sur la base d'une analyse du sous-développement par la dépendance. Elles déclaraient entre autres :

« ... *nous considérons comme prioritaire de nous situer au sein de l'Eglise dans un effort pour l'établissement d'une relation nouvelle entre les deux parties du monde, relation qui soit créatrice d'une transformation des mentalités, des comportements et des structures de domination.*

Nous gardons comme l'une de nos tâches le transfert d'argent, mais nous n'en faisons qu'une des composantes de la relation avec le Tiers-Monde, non l'activité dominante.

Nous tendrons encore plus à faire que toute aide soit significative de ce type de relation et que l'intervention en ce domaine soit élaborée et décidée avec la participation majoritaire du Tiers-Monde. »

C'était l'expression d'un consensus qui s'élaborait depuis des années, mais c'était aussi l'affirmation de la volonté de mettre en œuvre des procédures de « cogestion » par les donateurs et les bénéficiaires de fonds destinés à financer des projets de développement.

1 des procédures de cogestion

Début 1973, l'O.C.C.D.P. (Canada) proposait à l'A.C.R. (Australian Catholic Relief) de créer, conjointement avec les représentants des organisations épiscopales de développement ou de promotion humaine de 13 pays d'Asie (Bangladesh, Birmanie, Hong-Kong, Indonésie, Corée, Macao, Malaisie, Pakistan, Philippines, Singapour, Sri Lanka, Taïwan, Thaïlande), un comité qui serait chargé d'évaluer l'ensemble des projets présentés aux deux organisations et de gérer les fonds destinés à les financer ; un sous-comité de 8 membres (1 Canadien, 3 Australiens et 4 Asiatiques d'Indonésie, des Philippines, de Sri Lanka et du Bangladesh) était chargé du travail effectif d'évaluation et de gestion. Avec l'adhésion au Fonds de Trocaire (Irlande), du C.C.F.D. (France), du C.O.A.C. (Nouvelle Zélande) et de l'Office pour le développement humain de la Fédération des conférences épiscopales d'Asie, le sous-comité allait passer à 11 membres (5 représentants des agences et 6 représentants des pays couverts par le Fonds) et se transformer en Comité du Fonds. Chargé, dans un premier temps, de la seule évaluation des projets présentés pour financement aux agences d'aide, de qui relevait la décision, il allait, dans un deuxième temps, devenir l'organe exécutif et politique du Fonds, les pays aidés y détenant désormais la majorité, mais les agences demeurant juges des sommes globales qu'elles peuvent affecter au Fonds, compte tenu de l'ensemble de leurs engagements dans le Tiers-Monde. Durant les trois premières années de fonctionnement du Fonds, les sommes affectées aux 265 projets retenus ont été de 1.114.322 dollars.

2 méthode de travail du comité de l'a.f.h.d.

Se réunissant deux fois par an, le Comité travaille sur la base de la concertation et de la recherche du consensus, prenant ses décisions en fonction d'une réflexion sur la conception du développement, sur les critères d'évaluation des projets, sur les priorités à retenir dans le cadre d'une stratégie élaborée en commun au fur et à mesure qu'avance la collaboration ; l'auto-analyse et l'évaluation permanente de sa propre démarche lui permettent de faire la critique et la théorie de sa pratique. De ce fait la pratique, conjointement pensée, devient pour les deux catégories de partenaires un lieu d'élaboration des procédures d'éducation au développement dans les pays sous-développés comme dans les pays industrialisés : l'éducation au développement, c'est-à-dire la formation de l'opinion publique est, en effet, devenue pour ces agences « d'aide au développement » la tâche prioritaire qui donne sa signification au transfert d'argent.

II

formation réciproque et cogestion de fonds

Au terme d'une période d'essai de trois ans, l'A.F.H.D. s'est évalué lui-même au cours d'une session tenue en avril-mai 1976 à Manille (Philippines) et dont la caractéristique est d'avoir été moins centrée sur l'administration que sur l'analyse et l'interprétation des conditions du développement en Asie du Sud-Est, conditions qui relèvent pour une bonne part de la transformation des structures internationales et donc du changement de la volonté politique et de la formation de l'opinion publique des pays industrialisés.

Les participants à cette session, représentants des agences *et* représentants des pays associés dans le Fonds, ont d'abord, en trois groupes, visité pendant trois jours des réalisations en cours en Malaisie, en Thaïlande et à Hong-Kong. Puis, pendant trois jours de nouveau, ils sont allés se rendre compte sur place de réalisations en cours aux Philippines. Et ce n'est qu'à partir de ce contact avec la réalité qu'ils ont commencé à réfléchir en carrefours et en séances plénières sur la problématique asiatique du développement, sur les conceptions et les pratiques de développement, sur le rôle des Eglises et des religions dans le développement, etc.

Session de recyclage ou de formation permanente de responsables, cette rencontre pérégrinante de deux semaines apparaît donc comme une démarche de co-formation où les gestionnaires de fonds, qui sont aussi formateurs d'opinion publique, y compris dans le mode de gestion des fonds, se mettaient à l'école des responsables d'actions de développement et des groupes qui prennent en main leur propre développement.

On assiste ainsi à l'élaboration progressive d'un consensus sur l'analyse du sous-développement, sur la mise en œuvre de stratégies et de politiques de développement à partir des besoins et possibilités des populations concernées, mais en passant, de toutes façons, par la nécessaire transformation des systèmes de relations internationales qui entretiennent les structures de domination/dépendance, structures qui par leur existence même déstructurent les pays dépendants et donc les mettent en sous-développement.

Si la recherche de procédures de cogestion a été déterminante au point de départ, elle semble passer au second plan, la réflexion conjointe en vue d'une politique centrée sur la formation de l'opinion publique de-

venant l'axe de la collaboration : ici, comme ailleurs, car cette expérience n'est pas exceptionnelle, des militants du Tiers-Monde participent, directement ou indirectement, à la formation de l'opinion publique des pays industrialisés. L'argent circule des pays industrialisés vers le Tiers-Monde sous la co-responsabilité de partenaires venant de part et d'autre, mais les idées circulent aussi du Tiers-Monde vers les pays industrialisés sous la co-responsabilité des mêmes partenaires. Peu à peu, un nouveau mode de relation prend forme dans la pratique.

III

transfert de fonds et stratégie globale

Dans son document sur la Justice dans le Monde, le Synode des évêques de 1971 avait exprimé le vœu que l'aide entre les Eglises se réalise « *dans une perspective d'administration commune des dons de Dieu, dans une solidarité fraternelle favorisant toujours l'autonomie et la responsabilité des bénéficiaires pour la détermination des critères et le choix des projets concrets, comme pour leur mise en œuvre* » (3ᵉ partie : pratique de la justice / coopération entre les Eglises locales).

Ce vœu trouve ici un commencement de réalisation, mais au-delà de cette association des bénéficiaires à la gestion de l'aide, ce qui est à souligner dans l'expérience du « Fonds Asie », c'est le choc en retour (*feed-back*), sur les « donateurs », de l'engagement des bénéficiaires dans la co-responsabilité ; choc en retour d'ailleurs prévu et souhaité par les donateurs, mais qui dépasse peut-être leurs prévisions : désormais, ici comme dans d'autres expériences de partenariat, des militants du Tiers-Monde découvrent leur responsabilité dans la formation de l'opinion publique des pays industrialisés en vue de la mise en œuvre d'un nouvel ordre économique international.

une stratégie globale

La circulation monétaire n'a de sens que dans une stratégie globale ; toute économie est politique, même une économie d'entr'aide ou de don. Et ce n'est que dans la mesure où une telle économie est pensée et conduite par les différents partenaires dans une responsabilité réciproque qu'elle ne risque pas d'engendrer la dépendance par l'assistance. L'aide au développement, comme toute aide à sens unique, est en effet susceptible de créer des systèmes de relations totalement asymétriques.

La prise en charge conjointe d'une politique, conçue, élaborée et mise en œuvre dans une réelle concertation permet d'éviter de tels risques, dans la mesure même où ce ne sont pas seulement des signes monétaires qui circulent, mais peut-être surtout des idées, des prises de conscience, des prises de responsabilité ; dans la mesure où une pratique est pensée et conduite dans une véritable réciprocité des responsabilités, dans la mesure où l'évaluation et la théorie en sont faites par ceux qui la prennent conjointement en charge.

Mise en route à titre d'expérience et de recherche, cette tentative n'a pas encore eu le temps de faire ses preuves, d'autant plus que, dans un univers où les chrétiens sont minoritaires, elle a seulement commencé à s'ouvrir au-delà des structures ecclésiales. Mais, telle quelle, elle a déjà valeur exploratoire pour l'élaboration d'une stratégie de la co-responsabilité dans l'engagement de l'Eglise pour le développement des peuples.

vincent cosmao

les comptes du vatican

Mystérieuses, les finances du Vatican le furent longtemps pour le pape lui-même. C'est aux efforts obstinés de Paul VI qu'est dû l'établissement d'un budget général du Saint-Siège coordonnant ses diverses activités économiques. Une institution aussi complexe que celle du Vatican ne peut vivre sans ressources importantes : outre l'apport traditionnel des dons offerts par le peuple chrétien, la part principale en est constituée par les indemnités considérables versées par Mussolini lors des accords du Latran, en 1929, pour régulariser les rapports entre l'Italie et le Saint-Siège en dédommageant ce dernier de la perte de ses Etats. La réforme institutionnelle qui a abouti à la création, en 1970, d'un organisme centralisateur, la Préfecture des affaires économiques du Saint-Siège, visait à la fois à rationaliser ce secteur et à en permettre un contrôle critique. Mais l'Eglise romaine ayant elle aussi à affronter une crise économique, la logique du système mondial dans lequel ils s'insèrent a conduit les financiers du Vatican à interpréter la réforme à peu près exclusivement dans le sens d'une meilleure rentabilité. Le redéploiement de ses investissements financiers a conduit en fait la papauté à se trouver encore davantage liée au capitalisme mondial, et en particulier aux Etats-Unis, puissance qui domine tout le système. Cette situation se répercute fatalement sur les relations entre la Rome pontificale et les diverses Eglises locales, celles surtout des pays de mission, les plus tributaires de l'assistance économique du Saint-Siège. Les distorsions entre Tiers-Monde et pays surdéveloppés contrôlant l'économie mondiale risquent donc de se refléter dans les rapports entre Eglises d'Amérique du Sud et d'Afrique (où se trouve de plus en plus la masse des catholiques) et les vieilles chrétientés d'Occident, détentrices de prestige et de pouvoir. La mise en ordre des finances vaticanes ne peut ignorer cette crise, chance aussi de conversion évangélique à un type d'Eglise plus humble et plus pauvre.

Quelques aspects des finances du Vatican sont connus et suffisamment clairs ; d'autres, par contre, sont entourés d'un voile de mystère qui rend obscur et ambigu le mystère même de l'Eglise, sans compter qu'il oblige les observateurs de l'extérieur à n'obtenir des résultats qu'à force de raisonnements et encourage des voyages dans l'imaginaire à propos des fabuleuses richesses du pape. Ce domaine financier, par lequel l'Eglise catholique assume les aspects les plus matériels de sa visibilité historique, est opiniâtrement maintenu dans l'invisible. Tout ce que l'on

peut atteindre au delà de ces colonnes d'Hercule ne peut prétendre, tout au plus, qu'à une certaine dose de probabilité, rarement à la certitude. Une recherche sérieuse ne pourrait se fonder que sur quelques rapports officiels très généraux publiés ces dernières années dans les *Attività della Santa Sede* et sur quelques déclarations autorisées des responsables du Vatican, tendant à réduire l'importance du trésor du pape indiquée à travers des chiffres présumés, calculés par quelques écrivains et journalistes, dans des livres ou des articles. Tout cela pourrait être complété par des informations de sources financières extérieures, publiques ou privées.

I

un préalable : la question du secret

Il convient de dire tout de suite que l'empire financier du Vatican fut longtemps secret pour le pape lui-même. L'institution centrale de l'Eglise avait autour d'elle des corporations économiques autonomes, de vrais centres de pouvoir, réfractaires à une ouverture par rapport à une organisation d'ensemble. Il a fallu à Paul VI d'énormes efforts pour réussir l'exploit de convaincre les diverses administrations séparées se trouvant au Vatican d'accepter d'être coordonnées dans une politique économique d'ensemble, et de révéler leurs sources respectives de revenus, ainsi que l'utilisation de ceux-ci. Bien des congrégations de la Curie romaine, le Saint-Office, par exemple, ont résisté opiniâtrement au contrôle et à une coordination au sommet, jalouses de leur propre indépendance matérielle. L'établissement d'un budget général du Saint-Siège, réalisé pour la première fois en 1970, a été un succès obtenu non sans peine par Paul VI. Le pape avait pour objectif de porter à un niveau d'organisation rationnelle tout le secteur des finances, le plus vulnérable, certes, d'une Eglise davantage contestée aujourd'hui de l'intérieur qu'elle ne le fut jamais de l'extérieur dans les siècles précédents. Cela, afin de réaliser un contrôle sur la légitimité des activités économiques et financières du Saint-Siège, de telle sorte que soient évités les abus, les irrégularités ou les opérations préjudiciables en quoi que ce soit à l'image d'ensemble présentée par l'Eglise. Le second objectif poursuivi par la réforme était de réaliser une politique économique du Saint-Siège basée sur la programmation des interventions, le contrôle des dépenses et la meilleure utilisation des ressources disponibles. A cette fin, s'avérait nécessaire l'existence d'un pouvoir au sommet, capable d'avoir une vision d'ensem-

ble et doté d'une autorité suffisante pour s'imposer à la pluralité des centres de pouvoir préexistants. Aussi, Paul VI a-t-il, dans le cadre de la réforme de la Curie romaine, institué au sein de celle-ci la Préfecture des affaires économiques du Saint-Siège, avec des fonctions analogues à celles d'un ministère des finances et d'une cour des comptes. C'est cet organisme qui a projeté une première lumière dans la forêt vierge de l'empire financier du Vatican.

une clarté qui ne filtre guère hors du sérail

Mais, pour qui vit hors du sérail, la forêt reste obscure comme auparavant. On ne peut expliquer la permanence de ce secret uniquement par des raisons historiques ou par les résistances internes à vaincre. La publication des budgets du Vatican avait été déjà demandée au pape par de nombreuses personnalités catholiques compétentes en la matière. Elles ont fait valoir l'argument suivant : ce qui scandalise l'opinion publique et favorise le côté sensationnel des « révélations » de la presse, ce n'est pas le fait que le Vatican ait des ressources financières pour vivre et pour faire vivre les œuvres de l'Eglise ; ce qui scandalise, c'est le caractère occulte d'une organisation où l'on cache à la communauté des fidèles le système qui permet au gouvernement central de l'Eglise de disposer de biens provenant en grande partie des fidèles eux-mêmes.

Le secret fait supposer que, derrière les coulisses, il y a d'immenses richesses d'origine douteuse, ou encore des trafics profitant à des particuliers, à qui le Vatican ou l'un de ses mandataires prête un titre de convenance. Il est notoire qu'à la banque du Vatican — l'Institut des Œuvres de Religion —, ont accès non seulement les citoyens du Vatican et les ordres religieux, mais aussi, souvent par l'intermédiaire de prête-noms, un certain nombre de personnes qui confient aux guichets du Vatican ou aux comptes de leurs amis leur propre patrimoine afin de le soustraire au fisc italien. Personne n'a pu nier que l'une des voies préférées pour faire fuir les capitaux hors d'Italie, lors de la nationalisation de l'énergie électrique en 1962 ou au cours des périodes de crises successives, passait par les coffres-forts du Vatican, grâce à des prête-noms complaisants qui avaient le droit d'y accéder.

Mais le secret n'est pas *normalement* ce qui masque les déviations individuelles. Il fonctionne plutôt comme un instrument politique, afin que le système économique, dans lequel l'Eglise se trouve insérée historiquement et dont elle fait partie, soit séparé de l'expérience religieuse vécue par l'Eglise elle-même dans le monde. Le secret financier du

Vatican nous apparaît ainsi comme se rattachant organiquement aux solidarités idéologiques d'une Eglise de pouvoir, installée parmi les pouvoirs de ce monde et, partant, en état de schizophrénie par rapport à ses fins et à sa réalité sociologique : celle d'une Eglise dont la majorité des fidèles se trouve de plus en plus dans l'hémisphère Sud, sur les parties les plus pauvres de la terre. Quelles conséquences aurait, dans ces zones du globe, la connaissance du fait que l'Eglise catholique trouve les sources de sa vie matérielles auprès des centres financiers et en conformité avec les logiques économiques responsables de l'oppression des peuples ?

une gestion nette n'est pas encore la pauvreté évangélique

Mais alors, la question principale n'est pas seulement pour l'Eglise de se présenter comme une société qui administre ses biens dans la clarté, mais encore de se présenter dans le monde comme un signe visible de la pauvreté évangélique également dans la manière selon laquelle elle se procure et utilise des ressources pour son existence historique. La nécessité de la publication des budgets est admise depuis quelque temps déjà, même par les instances officielles. Par exemple, la revue des jésuites italiens, *Civiltà Cattolica,* a écrit : « *Le Saint-Siège, à la vérité, ne nage pas dans l'or. Nous sommes pourtant convaincus que l'Eglise gagnerait en crédibilité si son administration devenait, comme c'est requis aujourd'hui pour l'administration de l'Etat, une maison de verre dans laquelle tous pourraient facilement regarder* » [1].

Le point décisif est autre, et Paul VI lui-même l'a indiqué. A la fin de 1969, quand le « ministre des finances » du Vatican, le cardinal Egidio Vagnozzi, lui soumit le premier budget, le pape lui dit : « On pourrait le publier, mais qui croirait que c'est la vérité ? ». Le problème est de réaliser dans la pratique un lien authentique entre les réformes d'ordre technique dont le but est de rationaliser l'institution, et la réforme évangélique de l'Eglise destinée à porter la subversion à l'intérieur de l'institution.

Ce lien devient difficile précisément dans le domaine où se heurtent les exigences financières de l'institution et les exigences évangéliques de la pauvreté de l'Eglise. Paul VI a souvent souligné que « *l'Eglise doit être pauvre* » pour être fidèle à l'Evangile et qu'« *on doit voir qu'elle est pauvre* ». En 1965, peu de semaines après que l'*Economist* eût écrit

1. Cf. **Civiltà Cattolica** 2882, 18 luglio 1970.

que le pape « *est le plus gros actionnaire du monde, avec un portefeuille en titres représentant l'équivalent de plus de 2 000 millions de livres sterling* », Paul VI avouait aux cardinaux qu'il ressentait « *la gêne bénie de nos ressources financières limitées* ». Dans ses encycliques, il a pris partie contre le système du capitalisme libéral ; mais reste la question de savoir comment le Vatican pourra éviter de se comporter à la manière d'une institution capitaliste et faire écho à l'appel de l'évêque yougoslave Franic, au Concile Vatican II : « *L'Eglise doit renoncer à la propriété de tous les biens immobiliers qui produisent sans travail des revenus financiers, à la manière du système capitaliste* ».

une claire vision de l'exigence évangélique

Du point de vue théorique, les données du problème apparaissent bien présentes au pape. Ce fut clair surtout dans le discours du 24 juin 1970 : « *On pourrait facilement démontrer,* a dit Paul VI, *que les richesses fabuleuses que, de temps en temps, une certaine opinion publique attribue à l'Eglise, sont d'importance bien différente et souvent insuffisantes pour les besoins modestes et légitimes de la vie ordinaire tant de nombreux ecclésiastiques et religieux que d'institutions de bienfaisance ou de pastorale* ». Cependant il affirmait « *accepter la demande que font les hommes d'aujourd'hui, spécialement ceux qui regardent l'Eglise du dehors, afin que l'Eglise se manifeste comme elle doit être, qu'elle ne soit certainement pas une puissance économique, qu'elle ne revête pas d'apparences de richesse, qu'elle ne s'adonne pas à des spéculations financières, qu'elle ne soit pas insensible aux besoins des personnes, des groupes sociaux, des nations dans l'indigence* ». Et après avoir soutenu qu'« *à l'intérieur et à l'extérieur de l'Eglise, il y a un besoin de voir la pauvreté de l'Evangile, spécialement là où l'Evangile est prêché et mis en œuvre ; disons-le également : dans l'Eglise officielle, dans notre propre siège apostolique* », Paul VI garantissait la poursuite de « *l'effort pour surmonter des situations qui ne sont pas conformes à l'esprit et au bien authentique de l'Eglise. Que la nécessité des « moyens » économiques et matériels — avec les conséquences qui en découlent : les rechercher, les demander, les administrer — ne l'emporte pas sur les « fins » auxquels ils doivent servir. Les fins doivent leur imposer des limites, un emploi généreux, une signification spirituelle* ».

Une pointe dans cette direction a été indiquée par le troisième Synode des évêques, en octobre 1971. Au cours du débat sur la justice, de nombreux délégués ont posé le problème d'une réforme du système

financier de l'Eglise afin de rendre crédible l'appui de celle-ci dans la lutte contre les structures économiques responsables de l'injustice dans le monde. Dans le document d'introduction, le Synode se demande : « *Les biens de l'Eglise sont-ils toujours administrés comme étant le patrimoine des pauvres ? Leur gestion ne conduit-elle pas parfois à une accumulation de la richesse, assimilant l'Eglise aux riches et aux puissants, tandis qu'est réduite ainsi sa crédibilité lorsqu'elle cherche à s'élever contre l'injustice et à promouvoir la justice ?* ». A la fin du débat, le document de conclusion manifestait la préoccupation suscitée par le fait de l'Eglise apparaissant « *comme une île riche dans un contexte de pauvreté* » et invitait cette même Eglise « *à administrer ses propres biens de telle sorte qu'elle puisse annoncer l'Evangile aux pauvres.* »

II

le patrimoine du vatican

Malgré ces appels, certains observateurs, y compris des catholiques, n'ont cessé de dénoncer une constante contradiction entre la théorie et la pratique, tandis que les principaux responsables de la politique économique du Vatican ont maintenu leur thèse : tout ce qui se raconte sur les richesses de l'Eglise est exagéré ; bien au contraire, les ressources actuelles sont insuffisantes pour faire fonctionner l'appareil. La question du lien à établir entre les finances du Vatican et la réforme de l'Eglise dans la pauvreté se trouve donc ultérieurement précisée par une autre question : celle de la correspondance entre les ressources financières du Vatican et les nécessités réelles de l'institution. Il peut bien se faire, en effet, que ce soit précisément ces exigences de l'institution qui poussent à l'invention d'artifices empêchant une réforme de l'Eglise dans le sens de la pauvreté.

le vatican : une institution qui vit au-dessus de ses moyens

L'hypothèse trouve des confirmations. Ces dernières années, l'Eglise s'est largement bureaucratisée et l'accroissement des besoins de l'institution est devenu dramatique en raison de l'accentuation de la centralisation de la Curie. Les structures des nonciatures ont été renforcées, tandis que le nombre même des nonciatures a augmenté. La Curie romaine, qui représentait un effectif de 1 322 personnes en 1961, est

passée à 2 260 en 1970, pour arriver à environ 3 000 permanents aujourd'hui, auxquels s'ajoutent 1 000 membres du personnel à la retraite. La moyenne des rétributions peut se calculer à 200.000 lires par mois. En cinq ans, de 1970 à 1975, les traitements annuels sont passés d'une somme totale de sept milliards de lires à presque quinze milliards. Si l'on ajoute les dépenses ordinaires générales (un milliard par mois environ) pour la manutention, les réparations, le chauffage des palais et des bureaux, les dépenses des représentations diplomatiques à l'extérieur, les voyages et les séjours de délégations, on arrive à un ensemble de dépenses de vingt-sept milliards de lires par an.

raisons de la crise :
1 une bureaucratie pléthorique

Telle est la raison pour laquelle le cardinal Secrétaire d'Etat Jean Villot, dans une circulaire interne du 16 janvier 1975 annonçait qu'« *étant donné la lourde charge, supérieure aux possibilités du Saint-Siège* », la commission cardinalice compétente n'avait pas donné son approbation au budget prévisionnel de 1975, se trouvant en face d'une situation gravement déficitaire. Une commission d'étude fut chargée par le pape d'une enquête « *aux fins d'établir la situation exacte du personnel relativement aux nécessités réelles du travail, pour que, dans la suite, les postes de travail soient éventuellement réduits et qu'on effectue les transferts opportuns à d'autres offices, etc.* ». A l'intérieur d'une institution surpeuplée se profilent les menaces de licenciement et de mesures économiques restrictives. C'est surtout au poids de l'institution que le rapport officiel de la Préfecture des affaires économiques du Saint-Siège pour l'année 1975 attribue la crise économique du Vatican. Le rapport rappelle parmi les principaux facteurs de la crise « *l'augmentation sensible des dépenses en raison de l'exercice des activités de l'institution, ainsi que des traitements de plus de 3000 employés en activité et de plus de 1000 à la retraite ; la disproportion entre le revenu propre du Saint-Siège et les charges dérivant de l'accomplissement de ses activités institutionnelles* ». Une grande partie des propositions de réforme concerne précisément l'institution elle-même : il s'agit de procéder « *à une révision de quelques structures d'organismes, pour contenir les coûts de leur fonctionnement* », à un réexamen des traitements du personnel et « *à l'autofinancement des organismes qui gèrent de manière autonome des activités particulières au nom du Saint-Siège* » [2].

2. **L'Attività della Santa Sede,** 1975, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, p. 724.

2 un fléchissement des ressources habituelles

Le même rapport a indiqué d'autres facteurs responsables du passif des finances du Vatican. Citons textuellement : « *un fléchissement du rendement du patrimoine, causé par l'augmentation vertigineuse des coûts de gestion de ce patrimoine et par la situation mondiale du marché financier... une diminution progressive des offrandes traditionnelles faites au Saint-Siège* » ; en outre, « *les aspects négatifs de l'étroite connexion entre la situation économique italienne et l'économie du Saint-Siège, que l'on constate en particulier dans les nouvelles lois fiscales défavorables au patrimoine du Saint-Siège situé en Italie, dans le régime contraignant des locations, dans la taxe d'inflation qui impose une lourde indexation des traitements des employés et qui pèse sur les coûts de gestion du patrimoine et de nombreux services* ».

Le rapport du ministère des finances du Vatican a passé sous silence l'influence négative exercée sur le budget par la politique d'expansion immobilière de ces dernières années au Vatican en vue de constructions de prestige, comme la nouvelle salle des audiences (environ 12 milliards de lires), la terrasse construite sur le palais du pape (environ 3 milliards), les nouveaux palais pour les musées du Vatican et les collections archéologiques et historiques conservées auparavant au Latran, la salle du Synode des évêques, et autres travaux.

Il est donc exact que les finances du Vatican traversent une période de crise et que les ressources ordinaires ne suffisent pas pour équilibrer les dépenses de l'institution centrale. Mais c'est le même rapport de la Préfecture des affaires économiques qui a signalé que les ressources sont englouties principalement par la bureaucratie, et que le développement de l'institution présente des aspects artificiels qui la font vivre au-dessus de ses propres possibilités de survie.

3 une trop forte concentration des investissements en italie

Toutefois quelques facteurs de la crise concernent directement le système financier du Vatican considéré en lui-même. Il est notoire que le patrimoine actuel du Vatican provient en grande partie de la convention financière conclue en 1929 avec l'Italie. Le Saint-Siège a obtenu de Mussolini, comme indemnité pour les biens perdus, un milliard sous forme de rente (Bons du Trésor) et 740 millions versés comptant. Pour gérer cette avalanche d'argent, Pie XI a constitué l'Administration spéciale du Saint-Siège et en nomma responsable un directeur de banque, Bernardino Nogara. Ce financier, devenu légendaire, se créa le renom

d'avoir fait prospérer les sommes versées par l'Italie en constituant un dépôt en or considérable (il s'agissait, paraît-il, d'environ vingt millions de dollars), en jetant les bases d'un portefeuille d'actions et en ouvrant la voie à un ensemble d'investissements. Selon certaines sources, son coup de génie fut d'avoir transféré de nombreux capitaux aux Etats-Unis avant la guerre. En revenant en Italie après le conflit avec un change favorable, ces capitaux permirent une intervention massive du Vatican dans les sociétés italiennes, dans les industries, dans les sociétés commerciales à la recherche d'oxygène pour surmonter les dommages causés par la guerre. Certains ont tendance à attribuer à cette politique du Vatican le salut de la lire et la résurrection rapide des structures économiques du pays, jusqu'à ce qu'on a appelé le « miracle italien ».

Mais, actuellement, quel niveau a atteint ce capital de 1929 ? A cette question, l'ex-banquier du Vatican, Massimo Spada, certainement l'un des rares à connaître les secrets financiers du Vatican, a répondu, à la fin de janvier 1975, dans une interview à l'hebdomadaire *Espresso* : « *Voulons-nous multiplier par 100 ? Cela fait 150 milliards. Ou si l'on veut par 200, cela fait 300 milliards. Ajoutons-y quelque chose, et disons un total de 350 milliards* ». C'est à ce point que seraient montés les « fonds italiens » après presque un demi-siècle. Placés à un intérêt de 5 %, ces 350 milliards de lires fourniraient un revenu du plus de 17 milliards par an. C'est évidemment une somme insuffisante pour affronter les besoins de l'institution ecclésiastique : si le calcul que nous avons fait des dépenses ordinaires est probable, le passif annuel serait de 10 milliards de lires.

Mais les estimations sont divergentes. Le 22 juillet 1970, l'*Osservatore romano* a ouvert pour la première fois une lucarne sur la consistance du patrimoine productif du Saint-Siège. Qualifiant de « fantastique exagération » la somme de 7000/8000 milliards de lires italiennes indiquée par Nino Lo Bello dans le volume *L'or du Vatican*[3] comme montant total du capital du Vatican, le journal s'est avancé à affimer que ce capital « *est loin d'atteindre la centième partie de cette somme* », c'est-à-dire 70 milliards de lires. La même thèse a été soutenue par le cardinal Egidio Vagnozzi, dans des interviews : « *Je vous dis que le patrimoine productif du Saint-Siège en Italie et dans le monde est moins d'un quart de la somme de 300 milliards indiquée par vous* », a dit le cardinal à Lamberto Furno[4].

3. N. LO BELLO, **L'or du Vatican,** Paris, Laffont, 1970.
4. Cf. **La Stampa** 1/IV, 1975, **Supplemento Europa.**

Cela paraissait coïncider à peu près avec un calcul réalisé en 1967, quand le ministre des finances italien, Luigi Preti, a fait au Parlement des déclarations au sujet des bénéfices recueillis par les organismes du Vatican dans les sociétés actionnaires italiennes, dont le Vatican avait demandé en vain l'exemption fiscale. Il s'agissait d'un bénéfice total de 3 milliards et demi de lires par an, correspondant à un capital de 80 milliards au taux d'intérêt de 5 %, et de 100 milliards, si le taux d'intérêt avait été de 3,5 %. Mais il convient d'ajouter de toute façon les obligations, les titres d'Etat et les investissements à l'étranger, les dépôts auprès des banques, les revenus dérivant du patrimoine immobilier. Selon une enquête menée par le vaticanologue italien Benni Lay, « *la valeur du patrimoine immobilier productif, composé de palais et d'appartements en Italie et à l'étranger, est sujet à des évaluations diverses. L'un assure qu'il s'agit de 70 milliards, l'autre qu'on arrive à beaucoup plus* »[5]. A son tour, le cardinal Vagnozzi déclarait : « *Le patrimoine est composé de biens immobiliers et de biens mobiliers. Les immeubles sont en grande partie occupés par des bureaux qui coûtent et ne rapportent rien. D'autres immeubles sont loués à bas prix et dépendent du Saint-Siège. Aussi leur revenu est très bas, spécialement en Italie où le Saint-Siège doit observer les lois sur le blocage des loyers* »[6].

le remède mis en œuvre : changement de stratégie financière

Ainsi, le mystère demeure. La seule chose certaine, c'est que, à partir du conflit avec l'Italie au sujet de l'exemption fiscale de ses actions, le Vatican a changé totalement sa stratégie financière. Il a été contraint de payer l'impôt « cédulaire » sur les actions, soit un milliard de lires, mais il a décidé de transférer ailleurs ses capitaux, liquidant les actions italiennes qu'il possédait. Le Saint-Siège contrôlait jusqu'à présent diverses sociétés italiennes, parmi lesquelles l'Immobilière (géant mondial des constructions, responsable à Rome de la spéculation immobilière et du saccage de la ville), les Conduites d'eau, l'Institut romain de biens immobiliers, les Moulins Pantanella et les Moulins Biondi, la Sogene, la Banque du Santo-Spirito, la Banque de Rome, la Caisse d'Epargne de Rome. Comme les forces de gauche prenaient pour cible, avec toujours plus d'acharnement, la spéculation immobilière, Paul VI avait compris que l'Eglise devait s'arracher du cercle des sociétés impliquées, et que le Vatican devait vendre toutes les participations com-

5. **Il resto del Carlino** (Bologna), 11 febbraio 1972.
6. Cf. **La Stampa, loc. cit.**

promettantes. Cela procurait également un autre avantage : rechercher un meilleur rendement des investissements frappés en Italie d'un lourd impôt et devenus, en plus, identifiables par l'Etat.

un redéploiement des investissements : davantage de participations moindres et plus diversifiées

L'exemple le plus probant est celui de la Société Générale Immobilière, où le Vatican avait obtenu 15 % du capital et occupait quatre des neuf sièges du conseil d'administration. La société contrôlait une cinquantaine de sociétés italiennes (y compris le Hilton de Rome) et avait fait la pluie et le beau temps (surtout la pluie) dans la spéculation immobilière. En 1969, le Vatican a fait savoir qu'il réduisait sa participation à 5 %. En juin 1970, l'identité des acheteurs fut connue : Charles G. Bluhdorn, président de la société américaine « Gulf and Western », annonça que sa société avait acheté 10,5 % des actions de l'Immobilière. Des hommes d'affaires américains prenaient la place des « prélats laïcs » dans le conseil d'administration. De semblables transferts à des multinationales américaines ont été effectués pour d'autres participations du Vatican à des sociétés italiennes.
En général, la désitalianisation du capital en actions du Vatican a pris les chemins du dollar. Les maîtres d'œuvre de l'opération furent un prélat américain, Monseigneur Paul Marcinkus, directeur effectif de l'Institut pour les Œuvres de Religion (la puissante banque du Vatican), et un financier italien très impliqué dans des affaires aux Etats-Unis, Michel Sindona. Le journaliste américain James Gollin a calculé que le Saint-Siège a investi aux Etats-Unis, de 1969 à 1972, 12 à 15 % de ses capitaux. Sindona était devenu en fait le « nonce financier » du Vatican à l'extérieur. Utilisant les capitaux que lui avait confiés le Vatican, il entreprit une série d'opérations qui n'étaient pas défavorables à la formation de son propre empire financier. Quand cette escalade le conduisit à la faillite, le Vatican s'y trouva entraîné. Dans la « Franklin Bank » (la banque de Sindona qui a fait l'objet d'une enquête aux U.S.A. en 1974), le Vatican aurait perdu environ 11 milliards de lires. Dans la faillite de la « Banca Wolff » de Hambourg, les pertes furent également élevées pour le Vatican : environ 6 milliards de lires. Des sources imprimées concordent pour estimer à 200 milliards de lires les pertes du Vatican dans l'affaire Sindona[7].

7. Paolo PANERAI, Maurizio DE LUCA, **Sindona, la D.C., il Vaticano e gli altri amici,** Milano, 1975, pp. 77-91 ; Corrado INCERTI, « La Caporetta di Dio », **in L'Europeo** 5/XII, 1974 ; « I monsignori del crack », **in Il Borghese,** 1/XII, 1974.

la logique de la rentabilité conduit à privilégier la zone dollar

Ce qu'il est intéressant de souligner ici, c'est qu'une grande partie des investissements mobiliers du Vatican a, dans la phase de la transformation de sa stratégie financière, privilégié la zone dollar ; le Vatican se conformait ainsi parfaitement à la logique du rendement, au moment où le dollar imposait son hégémonie sur l'économie mondiale, mettant en crise les économies plus faibles. Certes, le Vatican maintint, dans son portefeuille d'actions, de nombreuses valeurs italiennes et des valeurs d'autres pays comme le Mexique, la France, le Canada. Un rapport récent, mais non officiel, indiquait que le Vatican maintenait une participation par actions dans au moins 58 sociétés italiennes, même s'il avait réduit cette participation. Mais le Vatican possède aussi d'importants paquets d'actions dans diverses compagnies internationales gigantesques, parmi lesquelles la « General Motors », la « Shell », la « Gulf Oil », la « General Electric », la « Bethleem Steel », la « T.W.A. », la « R.C.A. », la « International Business Machines ». Le Vatican a des liens étroits avec des instituts bancaires comme la banque Rothschild en France et en Angleterre, la « Hambro's Bank » anglaise, la « Chase Manhattan Bank » de New York, la « Morgan Bank » et la « Bankers Trust Company » [8].

le risque de dépendance accrue face aux états-unis

La question se trouve posée de savoir si la réforme de la stratégie financière du Saint-Siège ne l'a pas rendu par hasard plus dépendant du pouvoir hégémonique des Etats-Unis. Le rapport de la Préfecture des affaires économiques que nous avons amplement cité indiquait que cette stratégie était en cours en 1975, année durant laquelle « *la Préfecture a été,* selon le rapport, *engagée dans la formulation d'avis sur les opérations financières et immobilières pour lequelles étaient prévues des possibilités de risque et de mise en ordre, en vue de garantir la rentabilité du patrimoine face au comportement des différents marchés* ». Le but de la réforme a donc été de trouver le rendement maximum pour les capitaux du Vatican. D'autre part, n'est pas étrangère à cette logique néo-capitaliste la hâte avec laquelle le Vatican s'est retiré de sociétés économiquement en péril, comme les « Ceramiche Pozzi », la « Molini Pantanella », en se transférant sur d'autres sociétés, sans se préoccuper

8. Corrado PANNENBERG, **Le finanze del Vaticano,** Milano, 1969, p. 203. Cet ouvrage a été jugé par l'historien jésuite Giacomo MARTINO comme **« l'œuvre la mieux informée et la plus sérieuse sur le sujet » : La Chiesa in Italia tra fede e storia,** Roma, 1975, p. 116.

des centaines de travailleurs des usines fermées. Les financiers du Vatican ont interprété en termes de rendement le discours de Paul VI sur la pauvreté : « *Quand le pape dit que nous avons besoin de plus d'argent et que nous sommes une Eglise pauvre,* a déclaré le cardinal Vagnozzi, *cela signifie, pour nous,* managers, *qu'il faut améliorer le rendement de nos investissements, tout en en surveillant de près la sécurité, surtout en cette période de difficultés monétaires. L'Eglise ne peut plus perdre son capital en spéculations* » [9].

bilan de cette réforme : la pauvreté interprétée en termes de rentabilité

Les objectifs de la réforme ne consisteraient donc qu'en une rationalisation du système, réalisée à travers la recherche d'un meilleur résultat des investissements, une réduction du contrôle du Vatican sur les entreprises dont il détient les actions (afin d'en avoir les avantages sans en partager la politique) et une plus grande diversification internationale des participations en actions. « *Nous ne cherchons plus le contrôle des compagnies,* a encore dit le cardinal Vagnozzi. *Nous reportons nos investissements sur un plus grand nombre de sociétés où nous sommes désormais minoritaires.* » Cela, avant tout, pour éviter au Vatican de porter éventuellement la responsabilité d'une faillite commerciale. Dans l'interview accordé à L. Furno, le cardinal Vagnozzi a été encore plus explicite : « *Tous les investissements n'ont pas été transférés hors d'Italie. Naturellement, les administrations du Saint-Siège, ayant à faire face à des besoins croissants avec des revenus toujours plus précaires dans le monde, cherchent, comme tout sage administrateur, à réaliser les investissements qui puissent produire le plus, avec le moins de charges fiscales* ». Selon Furno, les nouveaux investissements, comme ceux faits aux Etats-Unis, se trouvent dans les secteurs du téléphone, du télégraphe, des assurances et des banques (quelques-unes sont en Suisse).

Il serait naïf de nier que la variété et l'étendue des participations en actions du Vatican ne comportent parfois le risque de surprises involontaires, étant donné qu'il est presque impossible d'opérer un contrôle total de la production concrète des sociétés financières dans lesquelles les fonds sont opérants. Beaucoup se souviennent, à titre d'anecdote, de l'inquiétude qui s'empara de Pie XII lorsqu'il vint à savoir que le Vatican avait des intérêts dans une industrie d'armements qui assurait les fournitures à l'armée révolutionnaire de Mao-Tse-Tung. Et, plus

9. Paul HORNE, « Les finances du Vatican », **L'Expansion,** janvier 1972.

récemment, le Vatican a dû intervenir pour démentir des informations de presse selon lesquelles le Vatican lui-même avait acquis une masse d'actions d'une société danoise qui s'apprêtait à investir ses capitaux dans la production de contraceptifs. « *Des instructions précises ont été données,* a dit le cardinal Vagnozzi, *pour que les investissements ne se fassent pas dans des domaines qui seraient contraires à la morale chrétienne : par exemple, dans les sociétés pharmaceutiques qui fabriquent des produits anticonceptionnels, et dans tout ce qui pourrait être en contradiction avec la politique de paix inhérente à la mission de l'Eglise.* »

une solidarité renforcée avec l'occident capitaliste

A cette logique reste fidèle par dessus tout l'Institut des Œuvres de Religion qui, ainsi que nous l'avons vu, fonctionne comme la véritable banque privée du Vatican à l'échelle mondiale. Elle administre les dépôts des ordres religieux (plus d'un millier), d'institutions et d'associations dépendant de l'autorité ecclésiastique, de cardinaux, d'évêques, de prélats de curie, de citoyens du Vatican ou de l'Italie, s'ils sont munis de recommandations adéquates et s'ils remplissent certaines conditions. Les intérêts sur les dépôts bancaires sont notablement supérieurs à ceux que concèdent les instituts de crédit italiens. En donnant le détail des bénéfices encaissés par le Vatican pour ses actions en 1965, le ministre des finances italien Preti a attribué à cet institut un gain de 1.849.260.871 lires. Autrement dit, plus de la moitié de toutes les entrées dérivant des titres d'actions pour les diverses administrations du Saint-Siège. La proportion a été la même les années précédentes et les années suivantes.
Ce qui signifie que l'Institut pour les Œuvres de Religion, jouissant d'une complète autonomie à l'intérieur du système financier du Vatican, en dehors de tout contrôle institutionnel non effectué par le pape, au point de mériter l'appellation d'« Etat dans l'Etat », vient en tête du système lui-même, avec un capital propre évalué aux environs de 200 milliards de lires. De là partent les opérations de transfert international de fonds pour le compte du Saint-Siège, et la répartition sur les marchés internationaux les plus rentables des valeurs mobilières de nombreuses organisations religieuses. Les avantages pour le Vatican sont appréciables, compte tenu de ce que chaque opération rapporte à la banque un pourcentage sur les bénéfices. Dautre part, conjointement à d'excellents investissements, l'Institut a supporté en 1974-1975 le contre-coup de quelques spéculations importantes avec une perte de 40 milliards de lires.

une autre source financière du vatican : le « denier de saint pierre »

Avec le patrimoine géré par l'Administration spéciale des Biens et les fonds gérés par l'Institut pour les Œuvres de Religion, l'autre source financière du Vatican est représentée par le Denier de saint Pierre. C'est une institution qui remonte aux initiatives des catholiques français en faveur de la papauté, après la « prise de Rome » en 1870. Administré par la Secrétairerie d'Etat, le Denier de saint Pierre est alimenté par les offrandes recueillies par les épiscopats nationaux à l'occasion des « fêtes du pape » et par d'autres dons faits directement au pape. Selon quelques-unes de mes sources, les offrandes pour le Denier avaient atteint, sous le pape Jean, 8 et 10 milliards par an. Grâce à ces entrées, il fut possible d'affronter sans préoccupations les dépenses du Concile Vatican II. Mais normalement, une partie importante du Denier est destinée à couvrir les dépenses de la charité du pape (l'Eglise catholique a la réputation d'être la plus grande organisation de bienfaisance du monde), en plus de l'*Osservatore Romano* et d'autres institutions au Vatican et en Italie. Les plus importantes contributions à ce fonds proviennent des épiscopats des Etats-Unis et de l'Allemagne Occidentale, puis du Canada. Mais, comme nous l'avons déjà vu, parmi les facteurs négatifs de la conjoncture financière du Vatican, le rapport de la Préfecture des affaires économiques a indiqué également « *une baisse progressive des offrandes traditionnelles faites au Saint-Siège* ». La diminution du Denier aurait été très importante : il ne serait pas supérieur actuellement à 2 milliards de lires. La crise de crédibilité que traverse l'institution ecclésiastique se trouve répercutée dans ce domaine. Il faut également considérer que l'ensemble des dépenses de fonctionnement de l'institution sont, à niveau mondial, augmentées par la crise du clergé. Celle-ci contraint l'Eglise à recourir aux laïcs et à leur assurer un certain niveau de rétribution directe. Quoi qu'il en soit, c'est en puisant au fonds constitué par le Denier que les financiers du Vatican ont pu couvrir au moins partiellement le déficit du budget ordinaire. Jouent encore le rôle de soupape externe les revenus des sanctuaires de droit pontifical en Italie : Pompéi et Lorette, et la basilique de saint Antoine de Padoue, pour en ensemble d'environ 33 milliards de lires (même si, pour ce qui concerne le sanctuaire de Lorette, cet afflux d'argent doit être destiné en priorité à boucher les trous d'une retentissante spéculation hôtelière en faillite).

Nous voulons enfin signaler pour compléter le cadre du système, les

sources financières à la disposition du gouvernorat, administration qui gère la vie de l'Etat de la cité du Vatican, avec ses négoces commerciaux (l'« Annona »), la vente des timbres (pour un bénéfice de deux milliards de lires par an), les musées (dont les recettes toutefois ne compensent pas les frais énormes de manutention et de sécurité). Parmi d'autres administrations mineures viennent en tête la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et la Congrégation du Clergé. Toutefois, au plan des Congrégations, le budget le plus important est certainement celui de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples. C'est également l'unique budget intégralement publié par le Vatican. Mais de cela, nous parlerons plus loin.

le « trésor du vatican » = 600 milliards de lires ?

Pour tenter une synthèse, pourtant risquée, disons qu'en additionnant les ressources financières à la disposition, comme patrimoine productif, des centres les plus importants (Administration du Patrimoine du Siège Apostolique, Denier de saint Pierre, Institut pour les Œuvres de Religion, gouvernorat, sanctuaires), on pourrait approcher d'un ensemble total de 600 milliards de lires. Cette somme est utilisée à l'intérieur de trois ordres de fins, identifiées par la Préfecture des affaires économiques selon les activités économiques et financières des diverses administrations contrôlées par elle : « *finalités institutionnelles* (*gouvernement de l'Eglise universelle ; administration du diocèse de Rome ; administration de l'Etat de la cité du Vatican pour l'exercice des fonctions de la souveraineté, finalités diverses à caractère culturel, d'assistance, etc.*) ; *finalités de services* (*services d'institut, services de télécommunication et de distribution d'énergie ; service technique d'entretien - bâtiments, laboratoires, installations, etc.*) ; *finalités économiques, spécifiquement inhérentes à la gestion du patrimoine du Saint-Siège* ».

III

---

finances du vatican et églises locales

Arrivés à ce point, nous pourrons aborder un second problème : existe-t-il, et dans quelle mesure, des rapports de dépendance de certaines Eglises locales, rapports basés sur leurs liens financiers avec le Vatican ? En d'autres termes, peut-on vérifier l'hypothèse que le pouvoir exercé par le Vatican sur certaines Eglises locales est lié à l'aide matérielle qui leur est accordée ? Et, d'autre part, certaines orientations que l'Eglise

locale est amenée à prendre dans le domaine pastoral et théologique sont-elles partiellement conditionnées par de tels appuis matériels ? On se rappelle les paroles terribles par lesquelles l'évêque Helder Camara, en présence de l'envoyé de Rome et du nonce du Brésil, commença son discours à l'inauguration du grand séminaire de Recife, en 1965 : « *Le Saint-Père a voulu et construit ce séminaire... Les prêtres et les séminaristes ne devront cependant jamais oublier qu'ils prêchent la bonté de Dieu à un peuple qui vit dans des conditions infra-humaines* ».

le problème : une église dont le corps est en zone australe - « tiers-monde », et la tête en occident nord-atlantique

Ce problème est d'importance fondamentale dans une phase historique témoin de deux phénomènes parallèles : d'une part, le glissement vers l'hémisphère austral d'une chrétienté de moins en moins euro-occidentale ; d'autre part, la récupération croissante de leur propre identité culturelle par les jeunes Eglises et les Eglises des pays sous-développés (Afrique, Asie, Amérique latine).

Pendant ce temps, on constate qu'un grand nombre de jeunes Eglises dépendent financièrement de l'étranger pour 70 et 90 % de leurs besoins. « *Après la décolonisation politique,* a écrit Walbert Buhlmann dans son important ouvrage sur la *Tierce Eglise, il faut opérer un changement de structure aussi dans les jeunes Eglises locales. Elles ne doivent pas dépendre de l'étranger.* » Ce missiologue connu a rapporté une affirmation tirée d'une dissertation non publiée d'un prêtre africain, B. Nkuissi, du Cameroun : « *Les Eglises de pays de mission se trouvent dans une situation dramatique. Elles ne vivent, en effet, que grâce à une alimentation artificielle. Elles ressemblent à ces malades graves dont les organes vitaux, le cœur, les poumons, sont artificiels et qui ne respirent que sous masque à oxygène, ne pouvant vivre que grâce à des transfusions de sang régulières. Nos jeunes Eglises ne vivent que grâce à de continuelles injections d'argent et de personnel, ce qui a pour conséquence que la pensée théologique, les réformes liturgiques et les méthodes pastorales sont aussi injectées de l'extérieur* » [10].

quand l'idéologie suit l'intendance

Une critique analogue était faite par Ivan Illich à propos des injections d'argent, de personnel et d'idéologie occidentale dans les Eglises locales

10. W. BUHLMANN, **La terza Chiesa alle porte,** Roma, 1975, p. 402.

d'Amérique latine. Malgré la crise de l'ecclésiologie d'importation, l'orientation s'est conservée. En mars 1976, une réunion de théologiens et experts allemands, belges et latino-américains s'est déroulée à Rome et a mis au point un plan de mobilisation anti-marxiste dans l'Eglise d'Amérique latine. La réunion était présidée par l'évêque d'Essen, Franz Hengsbach, président d'« Adveniat », la centrale financière de l'épiscopat allemand pour l'Eglise d'Amérique latine, et par le secrétaire général du C.E.L.A.M., Alfonso Lopez Trujillo, évêque auxiliaire de Bogota, connu pour ses positions conservatrices. La présence allemande a été jugée par certains observateurs comme une confirmation qu'une partie importante des fonds extérieurs d'aide à l'Eglise d'Amérique latine renforce le courant le plus conservateur dominant dans les structures du C.E.L.A.M. Selon François Houtart, ce courant « *s'inscrit à son tour dans le processus de domination économique, spécialement des U.S.A.* »

une force indispensable d'ouverture et d'échange entre communautés chrétiennes

D'autre part, il n'est pas douteux que l'aide économique inter-ecclésiale des Eglises « riches » aux Eglises « pauvres » représente une force indispensable d'ouverture et d'échange entre les communautés chrétiennes. On a calculé que, rien que dans l'année 1970, l'Eglise catholique d'Allemagne Occidentale avait fait affluer par divers canaux presque 100 milliards de lires dans le Tiers-Monde et dans d'autres Eglises dans le besoin. Et il suffira de rappeler la préoccupation avec laquelle l'archevêque de Yaoundé, Monseigneur Zoà, a voulu répondre, au cours du IVᵉ Synode, en 1974, à ceux qui avait intepрrété la forte exigence d'« indigénisation » de l'Eglise africaine comme une coupure immédiate de l'apport en personnel et du soutien économique des Eglises européennes.

le vatican tient-il en main les églises locales par le biais financier ?

Mais dans quelle mesure les Eglises locales connaissent-elles une dépendance par rapport au Vatican, en raison de leur lien financier avec lui ? Naturellement, les exemples ne manquent pas, mais il serait extrêmement risqué d'en déduire une quelconque conclusion générale. Au plan de la théorie, il serait certainement hasardeux, spécialement en faisant une application à des phénomènes religieux, de déduire mécaniquement un conditionnement spirituel par une structure économique déterminée. Au plan des faits, les situations varient : la dépendance de l'Eglise ita-

lienne, du fait de l'aide financière que le Saint-Siège apporte à ses institutions (de l'Action catholique aux A.C.L.I., du journal catholique l'*Avvenire* aux séminaires régionaux et à l'Université catholique) peut expliquer la subordination de cette Eglise aux vues politiques du Saint-Siège, d'une manière totalement différente de ce qui a lieu dans les Eglises d'Afrique et d'Asie.

Nous pouvons établir que les rapports entre le Vatican et les Eglises locales, du point de vue financier, revêtent une double forme : l'une, d'assistance sociale et charitable, l'autre, missionnaire. La première forme est confiée pour la direction générale au Conseil Pontifical « Cor unum » ; la seconde, à la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples.

l'assistance sociale et chartable du vatican : « cor unum »

Le rôle de « Cor unum », dont les membres sont surtout des représentants des agences d'aide et d'assistance existant dans l'Eglise catholique, est de coordonner les programmes de celles-ci, soit pour le long terme, soit pour les cas d'urgence. On ignore les dimensions financières de l'ensemble des interventions coordonnées par le Conseil. Toutefois, on calcule qu'il y a en tout, dans le monde, 13 millions de personnes assistées par les institutions catholiques (d'assistance). Dans des rapports officiels, « Cor unum » a indiqué qu'il avait agi en faveur de plans de développement en Colombie et en Tanzanie, qu'il avait élaboré des programmes d'assistance aux réfugiés d'Indochine et qu'il avait accordé son soutien au Comité pour la reconstruction au Viet-Nam ; qu'il avait, en outre, fait face aux urgences dans des calamités naturelles, comme la sécheresse en Afrique, les guerres et les inondations au Pakistan, et envoyé des secours au Liban et dans les ex-colonies portugaises en Afrique, etc.

Ce qui semble le plus important, c'est qu'à l'intérieur même de cette structure centralisée (dont la naissance a été fortement critiquée) s'est posé le problème de l'indispensable articulation avec les Eglises locales. Dans une réunion commune avec les dirigeants de la Commission pontificale « Justice et Paix » et le « Conseil des laïcs » en septembre 1974, on a abouti à la conclusion qu'il était nécessaire d'arriver « *à utiliser toujours davantage les ressources se trouvant sur place et à laisser l'autonomie aux Eglises locales* », pour tout ce qui regardait la décision et la gestion des programmes d'assistance. Cela constituait un progrès évident vers une reconnaissance du rôle primordial des Eglises locales, par rapport au risque passé de voir les programmes d'assistance gérés par

les grandes centrales de la charité mondiale conduire à un subtil impérialisme culturel.

l'aide du vatican aux missions : la congrégation pour l'évangélisation des peuples

Quant à la forme missionnaire de l'intervention financière du Vatican auprès des Eglises locales, nous avons à notre disposition les chiffres des budgets fournis par la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, concernant les subsides distribués en 1974. L'Oeuvre de la Propagation de la Foi a distribué en subsides, durant cette année 1974, la somme de 45.602.122,84 dollars, somme supérieure de quelques 9.021.613,29 dollars à celle de 1973. 43,07 % de cette somme est allé aux Eglises d'Afrique, 41,11 % à celles d'Asie. On peut déduire, de la destination des fonds, les orientations fondamentales impliquées dans la distribution des subsides : la majeure partie a été destinée au soutien de la vie des institutions ecclésiastiques, avec 12 % du total pour les catéchistes, 7,63 % pour la construction d'églises et de chapelles, 4,70 % pour les missions nouvelles et les conférences épiscopales. Des pourcentages très inférieurs concernent les allocations pour des hôpitaux et des dispensaires (0,66 %), des écoles et des collèges (2,07 %), les mass media (2,48 %). Les prévisions montrent que ce secteur des finances du Vatican ne connaît pas de crise, mais se trouve, au contraire, en expansion : pour 1975, on prévoit des disponibilités plus importantes, environ 48 millions de dollars, chiffre supérieur de trois millions à celui de l'année précédente. Une telle somme a été principalement recueillie en Europe (23.483.480 dollars) et en Amérique (23.115.439 dollars).

Toujours dans ce secteur missionnaire, il est intéressant de noter l'activité de l'Oeuvre de saint Pierre Apôtre, chargée de subventionner les séminaires pour la formation du clergé indigène. L'Oeuvre a distribué la somme de 13.051.922 dollars, dont 7.948.625 pour l'entretien des séminaristes, et 3.593.610,33 pour les constructions ou réparations d'édifices, travaux d'agrandissement ou d'amélioration, bibliothèques, etc. 51,79 % de la somme est allé aux séminaristes africains (ils étaient 27.292) et 39,92 % aux séminaristes d'Asie (17.762). On a fait savoir que la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples (« Propaganda Fide ») aidait 37.215 écoles primaires, 6.548 écoles secondaires et 432 instituts supérieurs, pour un total de plus de onze millions d'élèves, en plus de dix mille œuvres d'assistance sociale, spécialement en Asie et en Afrique. On a également indiqué que les demandes qui ont le plus bénéficié des subsides extraordinaires, en regard de l'année 1973, sont

celles concernant les projets d'églises et de chapelles (pour 3.477.883 dollars, avec une augmentation de 1.884.071) ; ce qui manifeste — à côté d'autres facteurs —, une orientation générale fortement caractérisée, aussi dans les jeunes Eglises, par l'ecclésiocentrisme.

l'aide financière considérable du vatican aux missions favorise la reproduction d'un certain visage de l'église

L'objectif de l'auto-financement des nouvelles communautés chrétiennes, considéré comme un moyen pour arriver à la réappropriation de leur identité, apparaît encore lointain. On peut, au contraire, admettre l'idée que l'aide financière énorme fournie par le Vatican aux Eglises « missionnaires » véhicule des liens culturels et des dépendances historiques toujours davantage subis, en ces temps de révision de l'ensemble des rapports entre Rome et les Eglises locales. A Rome, par exemple, il semble que soit encore enracinée la conviction que le symbole de la pierre sur laquelle le Christ a fondé l'Eglise ait besoin d'une politique de la pierre, c'est-à-dire de nombreuses constructions d'églises et de séminaires, même dans les pays pauvres, pour que ce symbole soit honoré.

pour conclure : on ne fait pas « la part du feu » à l'évangile...

En conclusion, nous sommes très près de penser que seul un radical changement d'orientation dans les Eglises locales, dans le sens d'une pratique de la pauvreté évangélique et d'une solidarité plus organique avec les opprimés, pourrait imposer une réelle réforme de l'appareil financier du Vatican et le soustraire aux logiques actuelles. Sa crise actuelle n'est que le reflet d'une crise plus ample et plus complexe, qui presse dans son étau l'institution ecclésiastique, dans la mesure où elle est doublement schizophrène : par rapport aux exigences prioritaires de la Parole de Dieu, et par rapport aux évolutions concrètes de la vie dans les communautés chrétiennes. Ni le succès, également financier, de l'Année Sainte, ni les mesures de rationalisation du système, ne semblent suffisants pour préserver cette bureaucratie ecclésiastique de la ruine de ce qui lui reste de « temporalisme ». Comme dans les grandes occasions spirituelles de l'histoire de l'Eglise, ce temps d'insécurité économique pour l'Eglise est le signe que le jugement de Dieu est proche.

traduit de l'italien
par Robert Soullard

giancarlo zizola

REVUE ÉCONOMIE ET HUMANISME
N° 231 - Septembre / Octobre 1976
99 quai Clemenceau 69300 Caluire
Prix du N° : 18 F C.C.P. Lyon 1529-16

sommaire

résumés des principaux articles

planification française et redéploiement industriel
(présentation du dossier) — h. jacot

y a-t-il encore un plan ? — y. bouchut

la politique industrielle française du traité de rome au VIIe plan — d. dufourt

rentabilité du capital et redéploiement industriel — h. jacot

les caractéristiques de la gestion de la force de travail — h. puel

internationalisation et redéploiement de l'économie française — ch. mercier et r. sandretto

débat sur les questions soulevées dans les articles précédents — d. dufourt, y. bouchut, h. jacot

des faits, des tendances

l'enjeu du 37e congrès de la c.f.d.t. 28-29 mai 1976 — a. andrieux et j. lignon

le 22e congrès du p.c.f. - 4-8 février 1976 la signification du tournant — a. andrieux et j. lignon

la conjoncture économique et financière — a. cédel

les livres

conclusions I : gestion de l'église et avenir socialiste

Il est un Dieu qui rit aux nappes damassées
Des autels, à l'encens, aux grands calices d'or ;
Qui dans le balancement des hosannah s'endort
Et se réveille, quand des mères, ramassées
Dans l'angoisse, et pleurant sous leur vieux bonnet noir,
Lui donnent un gros sou lié dans leur mouchoir !

Fort moral, le titre que Rimbaud a donné à son poème : *le Mal* ...

Il traduit la réaction populaire devant les biens d'une Eglise qui étale ses richesses aux yeux des pauvres qu'elle prétend servir et dont elle ne craint pas de piller les maigres ressources. Telle est la rançon du mariage de l'Eglise avec la puissance : l'argent confond Dieu avec le diable...

Depuis un siècle, clercs et laïcs s'efforcent de modifier cette image, qu'ils insistent sur la misère des prêtres ou les œuvres de charité. Mais pourront-ils effacer le revers du pacte constantinien ? En s'unissant à l'Etat, l'Eglise n'a-t-elle pas choisi d'en épouser la grandeur mais aussi les vicissitudes ? Bien plus, ce Dieu dont parle Rimbaud, n'a-t-il pas toujours parlé — si l'on en croit du moins la voix de ceux qui en interprètent les oracles — en faveur de la propriété privée, qu'il s'agisse de justifier un héritage ou de garantir le capital d'une entreprise ? Certes, bien des contradictions ont traversé l'Eglise ; mais ne se fonde-t-elle pas comme institution sur un statut économique et juridique qui en garantit la pérennité et en fait nécessairement la complice des formes diverses qu'a su prendre le conservatisme ? N'est-elle pas contrainte, pour sa propre survie, de se constituer un capital — jadis foncier, aujourd'hui immobilier ou financier — dont la rente est fonction de la rentabilité des autres capitaux, c'est-à-dire du système capitaliste ? Bien plus, n'a-t-elle pas ses « fonctionnaires » dont elle doit assurer la formation, l'entretien, la sécurité ? Ne doit-elle pas à cette fin percevoir l'impôt sur les chrétiens et tirer le meilleur profit de ses investissements en hommes et en matériel ?

Ces questions, bien entendu, en posent immédiatement d'autres : l'institution ecclésiale a-t-elle sa fin en elle-même ? Est-ce « l'entreprise de

Dieu », qu'il en soit le maître ou le produit ? La définition d'une fonction religieuse, comme il y aurait une fonction enseignante ou médicale, n'entraîne-t-elle pas soit l'intégration de l'Eglise dans l'Etat, soit sa constitution en quelque ordre ou corporation qui serait l'un des piliers de cet Etat Français dont la capitale était Vichy ? Et si aujourd'hui — à juste titre — les prêtres, comme tous les citoyens, aspirent à bénéficier de la Sécurité sociale, sur quel travail, sur quelle fonction, sur quel mode de rémunération devra-t-on calculer leurs propres cotisations ?

La revue *Lumière et Vie* a décidé d'aborder ces questions — et d'autres plus fondamentales qui leur sont liées — avec la plus grande sincérité et la plus grande objectivité possibles. C'est important : pour les chrétiens bien sûr, mais aussi pour tous ceux qui veulent construire une société nouvelle, fondée sur la justice et l'égalité comme sur la responsabilité collective, une société socialiste. Les uns et les autres s'interrogent légitimement sur la façon dont l'Eglise pourra trouver place dans une telle société : or, cette place a une forme matérielle en même temps que spirituelle. Quel sera l'avenir des biens de l'Eglise dans une société où le statut de la propriété serait assez profondément modifié, en raison de l'appropriation publique des principaux moyens de production et d'échange ?

On pourrait bien sûr, pour mieux tendre la main, décider de fermer les yeux et supprimer la question. L'Eglise, c'est une personne morale au même titre que le Club Fraternité ou l'Association des usagers du gaz ; elle sera libre de gérer ses affaires et son personnel dans le cadre de ses activités ; il suffit que la Constitution garantisse le libre exercice des pratiques religieuses. Cette attitude — toute rationnelle — équivaut à une fuite devant l'histoire, et ce n'est pas raisonnable...

l'église : appareil d'état et communauté

L'Eglise catholique, dans notre pays, ne se réduit pas à une croyance : c'est une des institutions fondamentales de la société civile ; elle constitue comme telle un « appareil d'Etat » dont l'évolution est fondamentale pour ceux qui veulent transformer profondément la nature de celui-ci et faire prendre en charge démocratiquement par les diverses collectivités de vie et de travail l'essentiel des fonctions du dit Etat.

L'Eglise, c'est à la fois une communauté et un temple, un être spirituel (ou « moral ») et un être matériel. Dans cette dernière acception, l'Eglise reproduit en elle-même les rapports sociaux qui se constituent dans la société. En tant qu'institution, qu'appareil d'Etat, elle sert égale-

ment à les reproduire. Mais en tant que communauté, l'Eglise tend à échapper à cet encadrement : elle vit les débats contradictoires de ceux qui la constituent (autre manière de dire qu'elle est traversée par la lutte des classes...) ; elle est signe de contradiction ; elle est ainsi une source de vie et de renouvellement. Du moins peut-elle l'être : il n'y a pas de fatalité. Si l'institution étouffe la communauté, l'Eglise sera emportée par les cataclysmes de l'évolution sociale. Si au contraire la communauté sait mettre en cause l'institution pour forger de nouvelles formes institutionnelles, au sein de la société, l'Eglise jouera une fonction historique positive ; je laisse aux théologiens le soin d'indiquer s'il s'agit aussi d'une fonction évangélique...

Regardons le temple : on voit très vite que l'institution ecclésiale se confond avec celle de la propriété dans la société occidentale. Dans ce numéro, plusieurs articles montrent très bien pourquoi et comment. Dans l'un d'entre eux, l'auteur déclare très justement : « *il serait utopique aujourd'hui de vouloir régler les problèmes de gestion des biens sans voir que les solutions choisies engagent une conception de l'Eglise* ». Il faudrait ajouter — me semble-t-il — qu'elles engagent aussi une conception de l'Etat.

En France, c'est une évidence : unis ou séparés, l'Eglise et l'Etat vivent la même histoire. Laissons les temps de la chrétienté ou même ceux de la monarchie de droit divin. Que voit-on avec la révolution de 1789 ? La Constitution civile du clergé vise à unir l'institution cléricale à la nouvelle classe montante, la bourgeoisie. Un grand nombre d'évêques y sont prêts, ainsi que de nombreux curés bien dotés. L'opposition viendra du Pape et du clergé aristocratique, qui sauront s'appuyer sur une autre opposition, populaire celle-là, qui dans l'Ouest va prendre la forme militaire de chouannerie. Le gouvernement républicain ne saura pas briser cette alliance : il voit dans les prêtres constitutionnels les fonctionnaires du nouvel ordre moral et social ; il ne sait pas distinguer parmi les réfractaires ceux qui contestent cet ordre au nom du passé et ceux qui le contestent pour un autre avenir. Faute d'avoir pu se donner un clergé à sa mesure, la bourgeoisie se fera désormais anticléricale.

Napoléon Bonaparte réussit là où avait échoué la Première République : *manu militari,* il se donne un clergé et une noblesse. Il institue durablement le nouvel Etat de la bourgeoisie, où le Code garantit l'avenir des fortunes. Plus tard, Napoléon III achèvera l'ouvrage : l'Eglise fera voter pour les « candidats officiels » en échange de la loi Falloux. Durant toute cette époque, l'Eglise a su s'adapter au changement de la société,

au passage de la propriété de type féodal à la propriété de type capitaliste. A cette fin elle s'est plus que jamais identifiée à sa hiérarchie, elle s'est drapée dans l'autorité absolue (de la condamnation de Lamennais à la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale) : elle a édifié en son sein, pour se défendre contre le changement, un type de pouvoir très proche de celui que, plus tard, la bourgeoisie devait édifier à son tour pour faire face aux revendications ouvrières et populaires. Surtout, elle a campé sur ses biens, sur ses propriétés et elle en a multiplié l'étendue et l'efficacité [1].

La séparation de l'Eglise et de l'Etat, en 1905, marque la fin de cette période d'adaptation. C'est désormais le règne du « libéralisme » : liberté d'association, mais aussi d'entreprise ; liberté d'opinion, mais aussi du profit. Economiquement, c'est le pouvoir du capital. Politiquement, c'est celui des notables. L'Eglise doit désormais faire son adaptation politique après son adaptation sociale : tout en cherchant à conserver ses zones de pouvoir elle va jouer deux cartes différentes : celle des laïcs, notamment à travers l'Action catholique et plus tard la Démocratie chrétienne, et celle du libéralisme lui-même, à travers l'organisation des diocèses [2], en relation avec les possédants, les détenteurs du capital. Durant cette période, si l'Eglise et l'Etat se séparent, ce n'est pas pour autant deux mondes qui se font face. Une commune conception de l'ordre les inspire ; le fondement social qui s'est progressivement constitué au XIXe siècle est bien le même : écoutons Leroy-Beaulieu qui, en 1892, définit sa conception de l'Etat ; on s'explique, en le lisant, qu'il y ait eu — après la loi de 1905 — de l'agitation autour des Eglises, mais non point de révolution !

« En face des syndicats ouvriers qui, en attendant de devenir les maîtres de la chose publique, prétendent déjà régenter l'Etat, il importe que l'Etat n'abdique point, que l'Etat ne se laisse pas usurper, et qu'il ne devienne pas la chose d'une classe et le serviteur d'une caste. Il doit maintenir entière l'autorité publique et ne la déléguer à aucune association privée : car l'abdication de l'Etat est peut-être encore, pour la société, un mal pire que tous les empiètements de l'Etat. » [3]

Nous voyons qu'on ne saurait séparer l'histoire de l'Eglise de celle de l'Etat. Leur séparation légale n'est qu'une autre manière de gérer leurs rapports entre eux et avec la société. Système hiérarchique, mode d'auto-

1. Cf. dans ce cahier de **Lumière et Vie** l'article de Michel BRION, pp. 65-84.
2. Cf. l'évolution décrite dans le diocèse d'Autun, ici-même, pp. 8-11.
3. LEROY-BEAULIEU, **La papauté, le socialisme et la démocratie**, pp. 177-178.

rité, constitution des patrimoines, succession et dévolution, ce sont bien les mêmes rapports sociaux que l'institution cléricale et l'Etat bourgeois sont amenés à gérer. Le statut de la propriété importe donc à l'un comme à l'autre. Bien plus, l'exemple de l'Eglise montre qu'on ne peut séparer gestion et possession : une propriété, c'est la base d'un pouvoir et pas seulement d'un profit.

Conception de la propriété et conception du pouvoir se renvoient l'une à l'autre : c'est le mode de gestion d'une propriété qui caractérise un type de société ; encore faut-il, bien entendu, que la forme de cette propriété permette l'exercice de ce type de gestion.

Nous arrivons ainsi au cœur de la question : dans un régime où se développe la propriété publique, n'est-on pas conduit à une gestion étatique (certains diraient aussi « bureaucratique ») dans la mesure où l'Etat est le représentant du « peuple », son mandataire en quelque sorte ? Comment éviter que, pour la gestion des différents biens, il n'y ait plus que des gérants délégués par le pouvoir central, au nom du bien commun dont seul l'Etat serait le garant légitime ? Existe-t-il pour les socialistes d'autres voies ou, s'ils se refusent à bâtir un système étatique, sont-ils conduits à retomber dans une gestion « sociale » de la propriété capitaliste ? Existe-t-il pour l'Eglise comme institution d'autre choix que d'appuyer les principes de la propriété privée ? Existe-t-il pour l'Eglise comme communauté une issue à la contradiction qu'elle connaît [4], en recherchant la transformation de la société et non le renfermement sur quelque méditation pour temps de crise ?

à ces questions, quatre réponses imaginables

1. *Interdire toute possession communautaire :* l'Eglise serait réduite à un être spirituel et les chrétiens organiseraient leur association sur la base de la loi de 1901. Cette solution risquerait fort d'aboutir soit à une sorte de franc-maçonnerie cléricale, soit à un ghetto catholique où, inévitablement, prévaudraient les orientations les plus conservatrices ou réactionnaires. Ce serait l'Eglise de Mgr Lefebvre !... Il serait grave que la construction du socialisme aille de pair avec la destruction de la communauté chrétienne, ce serait aussi un paradoxe, puisque beaucoup de chrétiens ont retrouvé un sens à leur foi en travaillant à la construction d'une société de type socialiste.

4. Contradiction en quelque sorte entre son « âme » (le message évangélique) et son « corps » (l'institution historique).

Enfin cette solution risquerait d'être parfaitement inopérante : appuyée sur ses fondements historiques, l'Eglise reconstituerait vite sa puissance et son autorité ; elle pourrait alors redevenir une contre-société ou une autre société et gêner ainsi l'unité populaire indispensable à la construction du socialisme.

2. *Faire de l'Eglise un élément de la puissance publique :* accomplir en somme le mariage civil de l'Eglise et de l'Etat. L'histoire nous fournit deux exemples de cette solution :

— par l'intégration du dispositif clérical à l'appareil d'Etat : c'est le rôle que certains ont tenté de faire jouer à l'Eglise orthodoxe en U.R.S.S., à l'Eglise catholique en Pologne. On s'aperçoit alors qu'outre les oppositions qu'elle peut susciter à l'intérieur ou à l'extérieur [5], une telle orientation renforce le caractère clérical, hiérarchique, ritualiste et passéiste des églises. Ce n'est pas au bénéfice de l'évolution sociale.

— par le concordat : c'est le système mis en place en Alsace-Lorraine, c'est aussi le système que Mussolini a instauré en Italie par les accords de Latran en 1925. C'est faire de l'Eglise une puissance politique, donc confondre la foi avec une option politique et obliger les chrétiens soit à dépendre directement de la hiérarchie, soit à s'enfermer dans la « démocratie chrétienne ». C'est au pire le retour au XIXe siècle, au mieux au Moyen-Age !...

En outre, une telle solution contribue à identifier la collectivité des hommes avec l'Etat, qui n'est pas seulement un moyen d'assurer l'autorité de la classe dominante, mais qui est aussi le produit de cette domination. Si la classe ouvrière exerce sa domination par les moyens de l'Etat bourgeois, il y a fort à parier qu'une nouvelle bourgeoisie naîtra bientôt en son sein, si elle n'est déjà née. Que ce soit au nom du socialisme, du communisme ou du fascisme, l'intégration directe ou indirecte de l'Eglise à l'Etat renforce le totalitarisme de cet Etat et l'exploitation économique ou politique de la majorité des citoyens.

3. *Réduire la propriété communautaire à l'extension de la propriété personnelle des membres de la communauté :* cette solution oublie les inégalités internes à cette communauté, qu'elles concernent la richesse (capitalistes, titulaires de revenus agricoles ou commerciaux...) ou le

5. Oppositions fort contradictoires d'ailleurs, puisqu'elles se font parfois au nom de la « liberté de conscience », mais plus souvent au nom de l'« obéissance au Pape »... qui est lui-même un souverain.

pouvoir (hiérarchie, clercs et laïcs...). Elle peut contribuer à renforcer les fondements idéologiques et sociaux de la propriété privée, en accroître aussi le caractère capitalistique : rôle de l'héritage, critères de rentabilité, encadrement bancaire, etc. C'est le règne des « fondations », telles qu'on les connaît aux Etats-Unis. Les Eglises, comme les syndicats d'ailleurs, deviennent indirectement (ou même directement) des acteurs de l'économie capitaliste et leur destin se confond avec le maintien et le développement d'une telle économie.

Néanmoins, on peut imaginer que, dans la société, la propriété ne soit plus fondée sur le capital mais sur le travail : pas d'héritage, sinon pour les biens de subsistance, pas de « rente », mais une « assurance », réinvestissement automatique ou planifié, impôt progressif sur le capital accumulé, etc.

Cette sorte de « socialisme démocratique » ou de « démocratie sociale » peut permettre de trouver une issue, en ce qui concerne l'Eglise : tandis que des prêtres peuvent s'insérer dans la production à plein-temps ou à mi-temps et bénéficier à ce titre des mêmes avantages que les autres travailleurs, peuvent se constituer des sortes d'entreprises destinées à une activité culturelle ou religieuse, avec leurs biens et leur « personnel » qui pourrait par exemple bénéficier d'une « convention » avec la Sécurité sociale, en fonction d'un versement forfaitaire, individuel ou collectif. Il conviendrait bien entendu que le statut de telles « entreprises » soit précisé, en fonction du « service » qu'elles représentent. Il est évident aussi qu'elles ne peuvent se confondre avec des « entreprises » hospitalières, éducatives, d'aide sociale, etc., qui doivent avoir, chacune, leur statut propre.

Cette orientation me paraît néanmoins rester en chemin ; elle ne va pas jusqu'au bout d'un certain nombre de choix qui intéressent les diverses collectivités, de vie, de travail ou même de foi. Le statut économique d'une entreprise ne suffit pas à déterminer la nature du pouvoir qui s'y exerce. Dans une entreprise cultuelle, comme dans une entreprise de service ou de production matérielle, on peut voir se constituer une hiérarchie figée sur elle-même, une autorité des « clercs » analogue à celle de chefs ou cadres d'entreprise, une spécialisation horizontale et verticale entravant la communication, l'information et tous les éléments nécessaires à la décision. Peut ainsi se créer une situation où l'accaparement du pouvoir par la minorité gestionnaire peut renverser le processus et rétablir les anciens mécanismes d'appropriation. Le retour à la gestion capitaliste, à une propriété privée fondée sur le capital, se

ferait alors sous le couvert du respect de l'autorité des clercs et des « élus de Dieu ».

C'est pourquoi il me semble nécessaire de lier la question du pouvoir à celle de la propriété, les changements politiques aux changements économiques, et c'est, comme on sait, le projet du socialisme autogestionnaire. C'est dans cette voie que l'on peut imaginer une *quatrième réponse.*

4. Elle implique une *distinction des biens et des personnes.* Ainsi, dans une entreprise, les travailleurs ne se confondent-ils pas avec les machines.

Leur réticence devant toute forme d'actionnariat ouvrier, par exemple, répond à leur exigence de liberté individuelle et collective : ils ne veulent pas être considérés comme des « choses » ni comme des valeurs financières ; ils ont un autre sens de leur « valeur ». Les travailleurs réclament un statut ; ils réclament par ailleurs une gestion collective des biens de production, en fonction de la nature et de l'importance de ces biens. Ils ne sont pas sûrs que la propriété des biens suffirait à garantir leur pouvoir ; ils savent aussi que leur pouvoir, pour être réel, ne doit pas s'enfermer dans les limites de l'entreprise et dans les seuls critères de l'économie. Tout l'effort du socialisme autogestionnaire est précisément d'éviter les risques d'un système bureaucratique qui a confondu le pouvoir des travailleurs avec l'appropriation des biens de production par l'intermédiaire d'un Etat, qui est censé les représenter et se trouve très vite agir à leur place. Aussi la perspective autogestionnaire implique-t-elle la distinction entre la gestion collective des biens (qui demande une articulation entre comités de gestion, conseils d'administration et pouvoirs publics) et l'autonomie des personnes, en fonction des statuts qu'ils ont négociés (ce qui fonde en particulier l'autonomie du syndicalisme, qu'il concerne l'entreprise ou le cadre de vie).

Dans une économie qui, en France, en toute hypothèse, restera profondément marquée par les mécanismes du marché, les biens représentent une valeur. Celle-ci doit être conservée, mais elle ne saurait donner lieu à un profit qui pourrait être soit réinvesti dans d'autres biens, soit destiné à élargir des fortunes personnelles (qu'il s'agisse de personne physiques ou « morales »). En effet, un tel profit poserait un problème de contrôle collectif : n'entrant pas dans le marché des biens de production (où ce contrôle n'empêche ni l'initiative ni la propriété privée dans toute une part du secteur productif), les biens de l'Eglise devraient être nationalisés. Par contre, s'ils ne sont pas une source de profit, de tels biens peuvent être gérés d'une façon autonome.

Concrètement, on peut imaginer, dans le cas qui nous occupe, que des associations volontaires (diocésaines ou autres) soient chargées de la gestion d'un certain nombre de biens qui sont la base d'un service et non d'un profit. De telles associations requièrent un nouveau « droit », concernant l'égalité de leurs membres, leur mode de délibération, les procédures de contrôle, etc. ; elles doivent recevoir un statut économique qui précise les modalités d'obtention de crédits, le type de fiscalité, les possibilités d'initiative, etc. La question la plus délicate concernera la dévolution ou l'extension des biens : le rôle de l'Assemblée générale doit être déterminant ; il importe aussi que les délibérations puissent se faire publiquement, en présence de représentants « publics » des niveaux intéressés (commune ou région notamment). Il peut être utile également de préciser que les animateurs de telles associations doivent avoir, pour l'essentiel d'entre eux, une activité extérieure à l'association. En ce qui concerne les personnes, en dehors de celles qui pourront assurer un service bénévole ou une sorte de mi-temps, on peut imaginer un organisme de type associatif spécifique. Cette communauté des personnes ne peut se confondre avec la communauté des biens : cette confusion aboutirait d'ailleurs à un curieux paradoxe, si j'ai bien lu certains articles de ce numéro. La mise en commun des biens était à l'origine un signe de pauvreté ; il ne pouvait en être autrement quand des pauvres se réunissaient ; il y aurait quelque scandale à se servir d'un tel prétexte pour constituer un capital propre et accumuler des richesses ainsi soustraites à la collectivité des hommes.

Cette communauté chrétienne doit avoir ses propres modes de détermination et, en ce domaine, personne ne saurait légiférer pour elle. C'est en son sein que doivent se pratiquer les évolutions et les adaptations nécessaires, aussi bien sur un plan national que sur un plan régional. Il faut aussi laisser place à de multiples expériences, qu'elles répondent à une volonté novatrice ou œcuménique. La formation d'une société nouvelle s'enrichira de telles expériences, de telles novations.

A ce niveau, le problème du rôle des laïcs et des clercs est un problème interne ; il ne peut être réglé par une pression extérieure. Il faut seulement constater que les personnes rémunérées par cette association exerceront une fonction de service utile à l'ensemble de la collectivité, même si elle n'en concerne directement qu'une partie. De ce fait, comme il ne sera pas possible de lier la rémunération à la rentabilité des biens propres, on peut envisager l'élaboration d'un statut, des modes de subvention et une large décentralisation dans les sources de revenus pour

correspondre à la diversité des régions et des expériences. C'est un problème qui se pose d'ailleurs pour de nombreuses catégories sociales : éducateurs, écrivains, artistes, etc. C'est sur cette base que la question de la Sécurité sociale trouverait tout naturellement une solution.

Par ailleurs, il est tout à fait imaginable que des communautés, religieuses ou non d'ailleurs, cherchent à s'édifier pour une fin qui leur soit propre. Leur statut social dépend néanmoins de leur fonction sociale, qu'il s'agisse de produire un bien ou un service ; des contrats pourront lier de telles communautés avec une collectivité locale, une entreprise, une institution, en tenant compte soit de certaines limites soit d'un contrôle public indispensable.

Il ne s'agit pas ici d'édifier un « programme », mais d'ouvrir des pistes de réflexion. Ce qui est certain, c'est qu'il faudra bien un jour que se fasse cette négociation dont parle Michel Brion à la fin de son article. Or il n'y aurait rien de pire que de la confondre avec la signature de quelque concordat. C'est selon le même mouvement que doit se faire la transformation de la communauté chrétienne et celle de la communauté nationale, parce qu'en France, leurs histoires ont été trop intimement liées. Pour qu'il aboutisse, ce mouvement implique la totale autonomie des uns et des autres, le refus de tout intégration politique ou économique, de toute compromission entre les structures de l'Etat et celles de l'Eglise.

Ce qui est nouveau aujourd'hui, ce qui peut donner l'espoir de ne pas renouveler les échecs ou les erreurs du passé, c'est la prise de conscience que les luttes des chrétiens et celles des travailleurs pour se libérer de l'oppression et de l'exploitation rencontrent les mêmes obstacles et débouchent sur des propositions du même type. Elles se renforcent ainsi les unes les autres, sans pour autant se confondre.

La gestion des biens de l'Eglise, le statut social du clergé, ce furent longtemps des questions pour la droite ; il est significatif que ce soit maintenant des questions pour la gauche et que des solutions nouvelles se fassent jour au profit de la liberté des chrétiens comme de celle des travailleurs.

robert chapuis

conclusions II : un enjeu pour l'église

La lecture de ce dossier me fait prendre conscience d'une ignorance que je partage sans doute avec beaucoup de chrétiens, fussent-ils des « responsables ». Il me renforce dans ma conviction que la réalité économique de l'Eglise n'est nullement secondaire et que toute stratégie visant à transformer l'institution doit faire une place importante à cette réalité.

Le dossier de *Lumière et Vie* ne prétend pas être complet. Il laisse de côté ou n'aborde que de biais bien des questions importantes : la rétribution des prêtres et des divers « employés » de l'Eglise, la construction de nouvelles églises, le denier du culte, la signification politique et religieuse d'institutions caritatives (comme le Secours catholique) ou concernant les mass-media (la F.O.C.S., les groupes de presse, les émissions catholiques à la télévision, etc.). Mais, tel quel, il est fort suggestif, courageux dans son souci de ne pas simplifier des problèmes complexes et de donner la parole à des chrétiens d'opinions diverses, et réaliste dans son approche. Voici les quelques réactions, hâtivement jetées sur le papier, qu'il suscite en moi.

une mise en garde contre un idéalisme impénitent

D'abord, je suis frappé par le poids de l'*histoire*, et par l'urgente nécessité de ne pas l'ignorer totalement si l'on veut porter un jugement sérieux sur la réalité présente. Cette connaissance éviterait de considérer les débuts de l'Eglise comme un âge d'or merveilleux auquel il suffirait de revenir. Elle permet aussi de mesurer le caractère finalement assez récent et moderne d'une Eglise fondée sur des « institutions ecclésiastiques », répondant à des besoins comme les soins médicaux, l'assistance ou l'éducation.

Elle fait prendre conscience du caractère profondément idéologique de la transmission de la foi : c'est pour lutter contre une société dont elle n'admettait pas l'évolution que l'Eglise s'est retranchée derrière ses institutions. Elle montre aussi combien, en France, une certaine conception de la laïcité a jeté l'Eglise dans les bras d'une bourgeoisie possédante, dont, il est vrai, son discours théologique constituait l'un des piliers idéologiques.

Il me semble aussi que ces études nous mettent en garde *contre un*

idéalisme impénitent qui pourrait bien ne pas épargner davantage les chrétiens de gauche que les chrétiens de droite.

Certes il y a idéalisme — et particulièrement mystificateur — lorsqu'on prétend distinguer « les biens spirituels » (message chrétien, charité fraternelle, etc.) sur lesquels tout le monde serait d'accord et les biens temporels censés être au service des premiers.

Il est bien évident que lorsque le message évangélique est véhiculé à travers le discours dominant d'une classe, il trouve facilement les « biens temporels » nécessaires à sa reproduction !

Mais l'idéalisme peut guetter aussi ceux qui travaillent à l'avènement d'une autre Eglise, plus fidèle à son fondateur et plus sensible au cri des pauvres : n'est-il pas suicidaire de laisser à l'adversaire de classe une foule d'institutions qui, si elles sont en voie de disparition, peuvent mettre encore quelques siècles à dépérir totalement ?

N'est-il pas illusoire de rêver à une Eglise tellement peu structurée, si invisible et si dispersée qu'elle ne pourra plus être un signe perceptible par les hommes et les femmes de notre temps ? Faut-il, de même, récuser totalement la notion d'institution chrétienne ? L'expérience ne prouve-t-elle pas aujourd'hui que même dans notre société d'assistance généralisée, certains besoins sociaux ne sont pas réellement pris en charge : accueil de certains marginaux, par exemple.

N'est-il pas enfin aberrant, comme le fait cet aumônier d'A.C.O. cité dans l'un des articles, de séparer le combat de la classe ouvrière d'une lutte idéologique visant à faire en sorte que le visage « matériel » de l'Eglise soit plus cohérent avec le message évangélique ?

les trois pouvoirs dans l'église de france

Il me paraît clair également que le problème des moyens matériels de l'Eglise soulève celui du *pouvoir* dans l'Eglise.

Trois pouvoirs s'affrontent aujourd'hui en France dans l'Eglise catholique.

Le premier — le moins apparent et peut-être le plus déclinant mais il est encore considérable —, c'est celui des classes possédantes, peuplant les conseils financiers des diocèses, des paroisses ou des ordres religieux et défendant pied à pied les institutions chrétiennes qui diffusent l'idéologie dominante : presse, enseignement libre, etc. L'Eglise est de moins en moins « leur » Eglise mais ils s'accrochent et l'institution craint fort le jour où ils « cesseront de payer », devant les audaces post-conciliaires.

Le second, le plus solide apparemment mais traversé de contradictions, est celui de la caste des clercs, évêques compris. Il détient la décision finale, consulte souvent avec bonne foi mais (de fait) « pour la forme », et demeure persuadé que sa fonction, voulue par Dieu lui-même, lui garantit l'excellence de ses arbitrages, lesquels d'ailleurs, il faut l'admettre, ne vont pas forcément dans le sens d'un conservatisme borné.

Enfin, le dernier pouvoir est celui des militants dont l'influence sur le corps clérical et épiscopal transforme lentement les comportements, les attitudes et les visées de l'institution.

Mais il est évident que l'on est encore très loin du débat démocratique et pluraliste qui permettrait aux communautés chrétiennes de déterminer le contenu d'une pastorale et de mettre au service de cette décision « politique » des moyens matériels.

Au cœur de ce problème du pouvoir on retrouve évidemment le *problème du statut du prêtre,* la société Eglise étant structurellement définie par la dualité clerc-laïc. Le passage au statut de salarié de nombreux clercs fait évoluer peu à peu la situation. Mais le refus persistant de l'Eglise institutionnelle que ses permanents puissent être considérés comme des salariés comme les autres (cf. le débat sur la Sécurité sociale) n'est pas innocent sur le plan ecclésiologique, quelle que soit la valeur des arguments « techniques » avancés. Le fait de considérer que le domaine financier est celui par excellence où peut se manifester le talent des laïcs n'est pas neutre non plus : aux clercs (et à la rigueur aux militants responsables) le soin de définir les politiques pastorales et d'enseigner aux laïcs de vaquer aux moyens matériels. Encore, en matière financière, ces derniers sont-ils le plus souvent les gestionnaires des décisions financières des clercs.

une stratégie nécessaire

Peut-on, en terminant, esquisser brièvement les linéaments d'une *stratégie* ? La première tâche — bien amorcée dans ce numéro — paraît être d'informer, dans un domaine où le secret est de rigueur.

Des luttes ponctuelles de contestation d'une opération ambiguë ou scandaleuse (cf. Annecy), même si elles sont finalement perdues, peuvent être l'occasion d'un prise de conscience des chrétiens.

Mais ne faut-il pas aller plus loin en liant, au coup par coup, l'effort financier des chrétiens que nous influençons, des groupes que nous animons, à la possibilité d'une consultation réellement démocratique ?

Réfléchit-on assez, dans nos groupes, sur une stratégie collective en matière, par exemple, de denier du culte ? N'oscille-t-on pas entre le maintien de vieilles habitudes et le geste individuel, un peu rageur et inefficace, lorsque le « ras-le-bol » nous fait mettre fin à notre contribution financière ? Ne doit-on pas aussi populariser l'idée d'un véritable pluralisme financier ? S'il est vrai qu'il y a plusieurs Eglises et qui ne servent pas les mêmes intérêts sociaux, pourquoi ne pas faire l'inventaire des forces de progrès à l'intérieur de l'Eglise et de systématiser notre soutien financier à ces forces ? Il est aujourd'hui des mouvements de jeunesse d'Action catholique qui sont matraqués financièrement par les appareils ecclésiastiques. Ne faut-il pas les sauver ?

Enfin, ne faut-il pas donner des moyens sérieux à l'Eglise qui naît, dans ses nouvelles formes, sans céder à l'illusion qu'elle puisse exister vraiment sans locaux, sans presse, sans permanents ? La liaison entre les communautés de base, entre les « chrétiens pour le socialisme », le développement de centres d'accueil et de rayonnement, espaces de liberté, de recherche et de prière, la diffusion de revues et de journaux qui luttent au sein de l'Eglise contre l'idéologie bourgeoise, tout cela exige un minimum de moyens. Il faudrait souligner aussi l'importance d'une aide financière à la mission. L'annonce de l'Evangile à tous les peuples et notamment aux plus défavorisés reste une priorité : ce n'est pas parce qu'elle a été naguère profondément entachée de colonialisme et d'impérialisme culturel qu'elle doit être abandonnée. Il serait navrant que les chrétiens qui veulent transformer radicalement leur Eglise n'aient pas les moyens de leur politique et justifient leur inefficacité par un misérabilisme qui n'a absolument rien d'évangélique.

philippe warnier

actualité

l'"affaire lefebvre" dans la politique écclésiale et l'imaginaire religieux

L'espace d'un été, l'image publique de l'Eglise aura été jouée à pile ou face. Tombés à pile pour les mois creux de l'information ou plutôt des rédactions, les rebondissements de l'« affaire Lefebvre » auront fait miroiter à nos yeux étonnés les revers d'une face autrefois réputée « sans tache ni ride ». Maintenant, la lutte pour le pain ou l'âpreté du gain manipulent autrement la monnaie. Alors, faut-il voir dans ces agitations de l'été de simples manœuvres de diversion grossies artificiellement par les moyens d'information de masse, ou bien les symptômes d'une crise trop longtemps dissimulée dans l'Eglise ?

l'affaire des journalistes ?

Pour beaucoup, qui n'ont pas toujours hésité eux-mêmes à dire leur mot dans des colonnes fort accueillantes, ce sont les journalistes qui ont créé l'événement. Cette accusation mérite quelque attention.

Au début de l'été cette idée prévalait, même parmi beaucoup de journalistes. Plus d'un aurait préféré se taire sur ce sujet. Il y avait des événements plus importants de par le monde, au Liban ou en Afrique du Sud. Et plusieurs des informateurs religieux attitrés étaient en vacances. Mais il faut aller plus loin. Ou bien la presse fut manipulée. Nous y reviendrons. Ou bien les journalistes ont dû faire leur métier et donc suivre une actualité qu'ils n'avaient pas prévue, quel que fût leur jugement devant ces effets de surface. Après tout, ce sont bien les évêques qui ont les premiers usé volontairement de l'information publique pour marginaliser Mgr Lefebvre [1]. De fait, il semble bien que, dans un premier temps, les journalistes ne se firent pas prier pour mettre en valeur un événement qui promettait : la religion, surtout lorsqu'elle manipule les interdits, trouve toujours des oreilles complaisantes.

De plus, il n'est pas fréquent en France de voir un évêque être la « victime » plutôt que l'auteur d'un coup de crosse. Dans un second temps cependant, il semble que Mgr Lefebvre ait vite compris, ou que d'autres lui aient fait comprendre, le parti qu'il pouvait tirer de cette publicité. D'abord désireux de ne pas accorder trop de publicité à la messe de Lille, Mgr Lefebvre reprit lui-même l'offensive, assuré du soutien d'une partie de l'opinion publique et de quelques amateurs de la manipulation clandestine.

la presse d'opinion

Certains journalistes refusèrent alors d'entrer dans ce jeu, du moins dans la presse d'opinion. **Témoignage chrétien**, par exemple, après avoir pris position, s'abstint volontairement, pour un certain temps, d'élever le ton dans

1. En ce qui concerne les documents fondamentaux sur Mgr Lefebvre et les débats qu'il a suscités, on se reportera à : Jean ANZEVUI, **Le drame d'Ecône**. Historique, analyse et documents, Ed. Valprint S.A., CH-1951 Sion (le meilleur témoin sur les antécédents immédiats de l'affaire) ; **La Documentation catholique** 1703, 712-721 : « Les ordinations d'Ecône », et 1704, 781-791 : « Après la ' suspense a divinis ' de Mgr Lefebvre » ; **Les Informations catholiques internationales** 506, sept. 1976 : « Ce que croit Mgr Lefebvre » ; Mgr LEFEBVRE, **Un évêque parle**, Paris, Ed. Morin, 1976 ; Jean-Philippe SISUNG, **Ecône, portes ouvertes**, Ed. Maison bleue, 6, place des Petits Pères, 75002 Paris ; Yves CONGAR, **La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre**, Paris, Ed. du Cerf, 1976 (l'auteur prend position en théologien et surtout sur le mode du témoignage personnel sur les questions les plus typiquement théologiques soulevées par cette affaire).

cette cacophonie. Le silence de **l'Homme nouveau,** tenu jusqu'au 6 septembre, trahissait un embarras peu enviable. Très vite, en tout cas, des stratégies s'esquissaient. Des manipulations apparaissaient plus clairement. Le « Tenez bon, Monseigneur »[2] et autres manchettes de **Minute** annonçaient clairement les couleurs qui flottèrent si haut à Lille avant d'être amenées dans la dérision.

la presse d'information

La presse dite d'information, saupoudrée de positions aussi marquées que la presse précédente, accompagnait au jour le jour le développement de cette histoire[3]. Puis elle prit elle-même position plus clairement, du **Monde** au **Figaro** en passant par **Ouest-France, l'Humanité, Libération** ou **l'Aurore,** après la messe-meeting du 29 août au Palais des Sports de Lille.

En deux mois très exactement, entre le 29 juin, jour des « ordinations illicites » d'Ecône, et le 29 août, jour du « sermon politique » de Lille, la pléthore progressive de ce psychodrame collectif aura été ramenée à de plus justes proportions. En effet, en n'apportant aucune argumentation théologique convaincante à son procès de Vatican II et, plus encore, en prenant comme modèle d'une société catholique une Argentine durement frappée par les assassinats et la répression, en citant même le Chili en exemple, en mettant en question les acquis démocratiques de la Révolution française, Mgr Lefebvre a fait éclater au grand jour l'étroitesse de son inspiration, que même des esprits modérés jugèrent d'assez mauvais goût. La sénilité n'explique pas tout. La télévision elle-même qui fit tant pour donner de la publicité à cette histoire, donna aussi — provisoirement — le coup de grâce aux plus réactionnaires des positions de Mgr Lefebvre, que ce soit par la conférence de presse d'Ecône reprenant les propos sur l'Argentine, que ce soit par le débat des « Dossiers de l'écran »[4].

2. **Minute,** 11 août 1976.
3. Elle cherchera même à ramener l'événement à de plus raisonnables proportions dans l'actualité, par exemple avec le concours de J. Cardonnel dans **Le Monde** ou de V. Cosmao dans **La Croix,** 25 août 1976.

stratégies de la presse

Il serait instructif de reprendre en détail toute la presse de cet été. Le dossier est considérable. Un examen approfondi nous apprendrait beaucoup sur les rapports de la presse avec les lecteurs, les groupes de pression de toutes sortes, l'Eglise et l'imaginaire social. On y verrait certainement autre chose qu'une sorte de « rumeur d'Orléans » transposée à l'intérieur du champ religieux et à plus grande échelle. Les stratégies de la presse y apparaîtraient plus clairement.

Lorsque nous entendons dire que tout cela est la faute des journalistes, il faudrait donc examiner plus longuement cette opinion. Elle n'est pas vraie globalement au sens où l'ensemble de la presse aurait ourdi une conspiration pour ou contre telle ou telle fraction d'Eglise. En effet, les moyens d'information reflètent des forces politiques et des groupes de pression. N'ont-ils pas autant fonctionné, mais différemment, autour de la main tendue du P. C. F. avant et après le discours de Georges Marchais à Lyon, le 10 juin dernier ? Il ne s'agit pas non plus de voir en cette affaire une simple manœuvre de diversion de la presse pour nous détourner, avec complaisance, des autres problèmes d'actualité. Qu'il y ait eu trop d'encre perdue, c'est évident, mais ce n'est pas spécifique de cette seule affaire. Certains d'ailleurs l'on dit et rien n'a changé. S'il y eut un rideau de fumée dans cette affaire, ce fut bien sur la foi et l'Evangile.

folklore et maquillage

Peut-être n'a-t-on jamais autant mesuré ces jours-là combien la « religion » intervient dans

4. Respectivement les 15 et 14 sept. 1976.

notre société comme une survivance marginale, comme un « folklore » incontrôlé et fou, selon la perception de Michel de Certeau. Comme si Dieu ne pouvait plus être dit à un peuple et qu'on amusait celui-ci avec des succédanés de diversion. La messe de Lille a redonné en spectacle des images et des mots qui avaient eu tendance à s'estomper ces dernières années : des prie-Dieu en velours à l'**Asperges me,** de **l'Introït** à la messe latine célébrée dos au peuple, du **Tu es Petrus** aux vêtements en dentelle fine, des statues à la sulpicienne aux théories d'enfants de chœur. Peut-être fallait-il tout ce maquillage vestimentaire pour cacher des corps que Dieu n'affecte plus dans leur chair ? Pourquoi ce mauvais baroque fossilisé et sans liberté, cette redondance des mots et des gestes détournés de l'annonce de l'Evangile pour servir à la dérision de l'autre et à de vaines disputes ? Et jusque dans l'image de l'image, dans le débat télévisé des « Dossiers de l'écran », face à un abbé Coache perdu dans son manuel du petit inquisiteur, à part quelques témoignages personnels authentiques, une étrange coalition ne s'est-elle pas formée pour écarter les brûlantes questions de Dieu et de l'Evangile dans notre société ? Comme si l'Eglise devait garder par les mots le pouvoir qu'elle n'exerce plus par la contrainte des corps, après avoir perdu son « pouvoir temporel » d'antan. Les questions de l'abbé Coache, dérisoires dans notre contexte actuel, redonnaient, en simulacre, ce que fut ce rigoureux marquage des corps, depuis la lecture inquisitoriale des écrits et la stricte délimination d'un **corpus** de croyances orthodoxes jusqu'à la rigidité morale, aujourd'hui cadavérique, opposée à la masturbation (appelée « vice solitaire »), aux relations préconjugales et à la communion dans la main. En définitive, ce rideau de fumée et ces feux follets de l'été auront peut-être servi d'écran nécessaire à la révélation de quelques vérités insupportables ? Essayons donc d'aller plus avant, de symptômes en symptômes, dans ce qui nous fut dit ainsi sur l'Eglise.

des clivages dans l'église

Durant l'été l'Eglise a fait étalage de ses divisions. Nul n'en doute. Mais, où tracer les lignes de démarcation ? A qui l'affaire Lefebvre pouvait-elle ou pourra-t-elle profiter, si elle fut manipulée par quelque autorité supérieure ?

une politique « électorale » ?

Du côté du gouvernement français ou des groupes politiques les plus à droite de la majorité, l'affaire Lefebvre pouvait être une aubaine. Une bonne occasion de freiner un épiscopat qui, bien que prônant le pluralisme, ne ménage pas toujours le pouvoir (critiques réitérées du chômage, de l'inégalité sociale entretenue, des ventes d'armes, etc.). Voilà une affaire « intérieure » à l'Eglise qui pouvait convenir au ministère de même dénomination. Après tout, ne retrouvait-on pas à Lille, dans le service d'ordre et quelques exaltés, les mêmes gros bras ou les mêmes forcenés de l'Algérie - française - occidentale - chrétienne que dans le service d'ordre de la dernière campagne présidentielle ? A. Mandouze n'en a-t-il pas eu froid dans le dos ?[5] Mais en même temps, il fallait ne pas aller trop loin et garder à la religion majoritaire en France son rôle de légitimation de la « majorité » au pouvoir. A trop la diviser, ne risquait-on pas de créer des facteurs de trouble et, qui plus est, de ternir le blason d'une société libérale chère à notre Président « très chrétien » ? Les pressions exercées, par ambassadeur interposé, sur les évêques et même, dit-on, sur le pape, seraient à comprendre en ce sens. La réplique de Mgr Badré, moins avare d'explications que de diplomatie, dénote un certain agacement de l'épiscopat français devant les implications politiques de l'affaire. Car, à cette politique

5. **Le Nouvel Observateur,** 6 sept. 1976, pp. 51-52.

électorale s'articule une politique plus proprement ecclésiastique.

une politique « ecclésiastique » ?

Il est certain, en effet, que tous les cardinaux ne partagent pas la voie, hésitante certes, mais décidément réformatrice d'un pape qui amena Vatican II à son achèvement. Des noms sont cités, dont on connaît les positions conservatrices, mais aucune preuve n'est formellement apportée en ce qui concerne NN. SS. A. Ottaviani, P. Felice, L. Taglia, P. Parente, P. Palazzini, D. Stazza, etc.[6] Il est probable que Mgr Lefebvre, déjà allié à cette minorité lors du dernier concile, ne s'est pas lancé dans son aventure sans l'assurance d'appuis bien placés. Ces mêmes nostalgiques d'une Eglise antéconciliaire cherchent ainsi à constituer un groupe de pression pour contrecarrer l'évolution actuelle de l'Eglise catholique. Les évêques français eux-mêmes, relativement divisés, ne trouvent de voix unique dans cette affaire que dans le silence. Rappelant à titre individuel, dans tel ou tel cas, leur fidélité au pape et au concile, ils préfèrent ne pas majorer un événement qui, grossi, offre un double risque. D'abord, celui de diviser leurs Eglises et surtout de laisser croire à Rome que l'Eglise de France serait vraiment divisée à cause de réformes trop hâtives, mal expliquées ou trop anarchiques (Rappelons en effet que les Français sont en majorité au séminaire d'Ecône et que l'écho international donné à cette affaire n'a pas pris à l'étranger les mêmes proportions qu'en France, du moins à notre connaissance). Ensuite, les évêques français ont peut-être voulu éviter un autre risque, en ne prenant pas clairement position collectivement et collégialement. Ils n'ont pas voulu apparaître comme partisans, avec le risque de perdre leur image de pôle affectif d'unité dans l'Eglise et donc de perdre un peu plus l'effectivité de leur pouvoir (dit de discernement). Face à une affaire jugée disproportionnée à sa véritable importance, les évêques français ont donc choisi d'attendre, non sans avoir réitéré leur offre de dialogue avec les séminaristes d'Ecône. Par leur abstention, ils ont laissé le champ libre à l'intervention directe de Rome. Comment le « pouvoir romain » réagit-il dans cette affaire mettant en jeu plus une politique ecclésiastique qu'une question de foi ?

En fait, la « suspense a divinis » de Mgr Lefebvre est tombée quasi automatiquement, en fonction du Droit canon, et presque à regret pour Rome. Nulle volonté, semble-t-il, de faire un exemple.

dom franzoni et mgr lefebvre

De ce point de vue, le cas de Giovanni Franzoni, rapproché de celui de Mgr Lefebvre par leur contemporanéité chronologique, est tout autre. Une comparaison entre les deux hommes ne peut être éclairante qu'en ce qui concerne le pouvoir romain et non pas sur le fond des problèmes soulevés. Car Dom Franzoni, malgré des maladresses qui auraient pu être évitées et que lui-même a reconnues, pose des questions qui sont autrement porteuses d'avenir pour l'Eglise et la société que celles posées par Mgr Lefebvre. S'il y a comparaison ici, elle ne peut servir qu'à mieux cerner une certaine politique du pouvoir romain. Celle-ci révèle alors autre chose qu'un simple rééquilibrage entre 'droite' et 'gauche'.

Elu abbé de Saint-Paul-hors-les-murs en 1964, Dom Franzoni est exclu de sa congrégation bénédictine quatre ans plus tard, après avoir pris position contre la politique foncière de Rome et soutenu des luttes ouvrières d'occupation d'usines. En 1974, Dom Franzoni est déclaré « suspens a divinis » pour avoir défendu le « non » au referendum sur l'abrogation de la loi autorisant le divorce en Italie. Cette prise de position s'inscrit dans toute une série de remises en question des positions du Vatican concernant le Concordat, le caractère religieux du mariage, l'enseignement de la reli-

6. Massimo OLMI, **Témoignage chrétien,** 23 sept. 1976.

gion à l'école, etc. En 1976, lors de la campagne électorale en Italie, Dom Franzoni soutient publiquement le P.C.I. Peu après, le 2 août, il est « réduit à l'état laïc ».

Apparemment les deux affaires sont bien distinctes. Il n'y a pas de relation directe entre les deux. Mais, par comparaison, des similitudes apparaissent.

Dans les deux cas, des positions politiques sont en jeu. Elles sont articulées plus clairement dans le cas de Dom Franzoni qui, sur ce point, s'est conduit de façon paradoxale. Il critique le rôle excessif du Vatican dans l'Eglise et la vie politique italienne ; mais, en même temps, il s'engage politiquement et ne peut éviter de voir son autorité de ministre de l'Eglise mêlée à cet engagement. Si le cas de Mgr Lefebvre pose la question du droit à la divergence doctrinale et rituelle, celui de Dom Franzoni pose le problème du droit à la divergence politique. Toutefois, par rapport à quelle norme y a-t-il divergence ?

la ligne réformiste étroite du vatican

Il y a divergence d'abord par rapport au Vatican et à la politique menée tant bien que mal par la curie pontificale. Les positions de Dom Franzoni, opposées à celles de Mgr Lefebvre, dessinent la ligne réformiste étroite que poursuit le Vatican en ce qui concerne l'Eglise et sa politique.

Dom Franzoni est accusé de concevoir l'Eglise comme une « société démocratique » [7], Mgr Lefebvre conçoit l'Eglise et son rôle social dans le sens d'une monarchie stricte. L'un nierait « la validité de la confession auriculaire », l'autre celle des célébrations pénitentielles communautaires. L'un serait favorable au divorce, l'autre reprocherait à l'Eglise son laxisme moral et sacramentaire. L'un « considère le sacerdoce comme dépendant du vouloir de la communauté et subordonné à elle », l'autre considère l'ordination « sacerdotale » (nous dirions : presbytérale) comme indépendante de l'élection et marquant la dignité de la personne du ministre.

En refusant l'une et l'autre position, Rome s'inscrit dans une plate-forme étroite qui lui fait rejeter de plus en plus nettement les positions de la contre-réforme catholique antérieure au concile et celle d'une réforme catholique plus radicale libérée par le dernier concile. Ce qui déborde vers l'aval et vers l'amont est rejeté. Mais Rome a beau faire barrage, son barrage se fissure des deux côtés. La réussite de Vatican II, en particulier la collégialité, ne peut amener qu'une remise en cause, non pas de la primauté papale et d'une meilleure compréhension de l'unité de l'Eglise, mais du centralisme bureaucratique et doctrinal romain. Ce qui est reproché sous forme caricaturale à Dom Franzoni vaut aussi d'une autre manière de Mgr Lefebvre : « Il nie explicitement la primauté du magistère et du gouvernement du souverain pontife ». Dans les deux cas, le Vatican veut écarter une division de l'Eglise, au détriment d'une unité telle que Rome la conçoit encore pour mieux la contrôler. Mais ces « divisions » ne touchent pas n'importe quels points. Elles désarticulent symboliquement le « système romain » là précisément où son gigantisme le rend vulnérable, c'est-à-dire dans les points névralgiques où se construit et se déconstruit l'Eglise : la répartition des pouvoirs (ministères et communautés, pénitence, magistère, etc.), l'organisation de l'univers mental symbolique articulant religion, morale et politique (pénitence, mariage, légitimation politico-religieuse). C'est sur ce dernier point qu'il faut insister, car il dépasse largement l'importance « politique » somme toute très limitée, et plus symptomatique que dramatique, des deux affaires. Ce n'est pas pour rien que ces affaires se sont durcies, dans l'un et l'autre cas, à propos de rites religieux et sociaux : un **vote** politique (les élections italiennes) et des **rites** plus ou moins religieux, en particulier l'**eucharistie,** qui est le sacrement par excellence de l'Eglise.

7. Cf. **Documentation catholique** 1704, 792-795 : « La réduction de Dom Franzoni à l'état laïc », et ses propres déclarations dans **Témoignage chrétien,** 9 sept. 1976.

absolu, relatif, normes et rites

Le clivage de l'Eglise dans ces affaires apparut d'abord comme étant de nature politique (« kirchenpolitisch » surtout). Et il l'était. Cependant, les événements politiques les plus importants se passaient ailleurs : au Liban, en Afrique du Sud, dans l'organisation de la répression en de trop nombreux pays du monde, dans la préparation des élections en plusieurs pays. L'affaire Lefebvre faisait couler beaucoup d'encre et de salive, mais elle modifiait peu de choses dans l'Eglise. Est-il sûr que 28 % des catholiques aient « soutenu » réellement Mgr Lefebvre, comme l'affirmait le résultat d'un sondage I.F.O.P. paru le 13 août 1976 dans le **Progrès de Lyon** ? [8] L'évêque protestataire ne rassembla-t-il pas plutôt, le temps d'un été, un mécontentement de fond ? Comment celui-ci s'exprima-t-il ? Quel clivage manifestait-il ?

Au premier abord il s'agit de l'opposition entre **Vatican II** et la « **Tradition** », au sens de Mgr Lefebvre. Or, cette opposition que croit déceler Mgr Lefebvre n'est pas acceptée par les instances hiérarchiques de l'Eglise catholique. Il s'ensuit un dialogue de sourds. Ces instances hiérarchiques accusent Mgr Lefebvre de fomenter une division que celui-ci reproche justement à celles-là d'avoir opéré par le concile Vatican II et ses suites. Au refus de Vatican II par le prélat d'Ecône, le collège épiscopal répliqua d'abord par des tractations, puis il laissa jouer les sanctions prévues par le Droit canon, mettant apparemment un terme aux négociations en cours. Les roueries et l'entêtement d'un Mgr Lefebvre cherchant à gagner du temps par tous les moyens se poursuivirent sans clarifier le débat. S'agirait-il d'un malheureux malentendu entre vieillards ?

8. Cf. les appréciations de Jules Gritti : « A côté de 2 % en rupture possible, je dirai donc qu'il y a 15 % de paumés, à des degrés divers, sans donner à ce mot aucun sens péjoratif », **La Vie catholique**, 18 août 1976.

un décalage constant entre les protagonistes

Des deux côtés des intérêts sont représentés, mais en porte à faux, n'arrivant pas à une confrontation claire, car les deux parties sont en constant décalage. Du côté des instances hiérarchiques, il s'agit de faire appliquer effectivement Vatican II dans toutes les Eglises pour les rendre plus à même d'être témoins de l'Evangile dans le monde moderne. Il s'agit d'un « aggionarmento », dit sans rupture avec la Tradition, bien au contraire (il est plutôt question de ressourcement ou de renouvellement). Seulement, beaucoup de gens perçoivent une rupture. Certains la redoutent plus ou moins, d'autres veulent l'accentuer. La plupart des catholiques entrent dans le jeu des réformes. Mais on ne peut nier que quelque chose a changé. Précisément, ce que dit Mgr Lefebvre du prêtre, de la messe, et de bien d'autres choses, c'est ce que nous avons appris au catéchisme. Il faut donc reconnaître que, si Vatican II exprime des traditions vivantes, à la fois plus anciennes et plus porteuses d'avenir, c'est en rupture avec le système doctrinal qui s'est durci de plus en plus depuis la Réforme et qui nous fut présenté comme étant la Tradition. Y. Congar note bien un changement important :

*« Par la franchise et l'ouverture de ses débats, le concile a mis fin à ce qu'on peut appeler l'inconditionnalité du système. Nous entendons par « système » un ensemble cohérent d'enseignements codifiés, de règles d'action précisées dans une casuistique, d'organisation détaillée et très hiérarchisée, de procédés de contrôle et de surveillance, de rubriques réglant le culte : tout cela hérité de la Scolastique, de la Contre-Réforme, de la restauration catholique du XIX*ᵉ *siècle et soumis à une régulation romaine efficace. On a rapporté que Pie XII aurait dit : « Je serai le dernier pape à tout maintenir ». De fait, Jean XXIII, prêtre d'une piété classique, a donné de la papauté une toute autre image. Le grand brassage conciliaire, les rencontres, l'information sur bien des questions, la nécessaire*

poursuite d'un « aggiornamento », ont amené cette fin de ce que nous avons appelé l'inconditionnalité du système. Celui-ci, par contre, a ses nostalgiques... » [9]

Du côté de Mgr Lefebvre il s'agit de retrouver l'Eglise de Grégoire XVI et de Pie IX, peut-être de Pie X et de Pie XII, les certitudes dogmatiques, une liturgie uniforme autant que possible, un enseignement très surveillé, l'obéissance hiérarchique sans faille, la méfiance devant les investigations scientifiques (biblique, psychologique, historique, etc.) mettant en cause l'édifice doctrinal du début du siècle. Il a donc pour lui tous ceux que les changements brusques survenus dans l'Eglise inquiètent ou rebutent, parce qu'ils n'en avaient pas perçu ou attendu la préparation lointaine. Mais en restreignant la « Tradition » à la conception des « traditionalistes » du XIXe siècle, des chantres de l'autorité forte et antidémocratique, sans oublier ses anciennes amours pour Maurras, Mgr Lefebvre détourne une sensibilité populaire vers une prise de parti politique trop visiblement réactionnaire pour être suivie et trop caricaturale pour survivre. Ici, comme en d'autres cas semblables, il est vrai que « l'histoire se répète sous forme de comédie ». Il reste que ce mauvais débat ne peut être résolu par la seule discussion intellectuelle. S'il déchaîne les passions, c'est parce qu'il met en jeu des forces inconscientes plus obscures. Il faut donc préciser les termes du conflit.

l'imaginaire religieux bousculé

Parler de schisme est trop vague ou trop précis. Ce serait la division à l'intérieur de l'Eglise pour des questions d'autorité ou de doctrine. C'est trop formel.

Pour M. de Certeau, « le schisme, s'il y a schisme, c'est celui, camouflé, qui sépare de plus en plus le discours superficiel des clercs et la mentalité conservatrice des pratiquants » [10]. Ce sont des clercs (évêques, théologiens, experts divers) qui ont fait Vatican II et qui l'ont monnayé dans les représentations et les institutions de l'Eglise. Ils ont cru pouvoir distinguer « l'essentiel » de « l'accidentel » et utiliser le langage comme un **instrument** au service d'une stratégie de reconversion ou d'adaptation. Mais si l'expérience religieuse n'est autre que son langage, « à le modifier, on la change ».

Les clercs de toutes sortes ont-ils assez perçu que la religion était ancrée d'abord, outre l'élection divine, dans un imaginaire de l'absolu avec ses unités signifiantes bien typées : le temps et l'éternité, l'ici-bas et l'au-delà, le laïc et le prêtre, le péché et le sacrifice, le quotidien ambigu et la beauté du culte, l'esprit et le corps, etc. A mettre en cause « l'inconditionnalité du système », c'est tout l'imaginaire religieux qui est atteint, cet imaginaire plus puissant que toutes les théories rationnelles. Or cet imaginaire doit se détourner des images et des rites dans lesquels l'absolu est opposé au relatif, pour passer à une symbolique de la foi tissée dans le relatif. Le passage de l'absolu au relatif, sans perdre l'éternité dans l'événement, est bien la tâche la plus difficile qui échoit au christianisme après Vatican II, en ce qui concerne sa symbolique profonde.

normes, rites et crise d'identité

Il n'est pas étonnant que cette prise de conscience bute à ce qui articulait tout un imaginaire de l'absolu et de l'universalité, à savoir les **normes** et les **rites** de la foi et de la morale vécues et célébrées. Ce sont les normes, les valeurs et les rites qui permettent à l'individu de s'identifier dans un groupe et une tradition [11]. A les changer, on crée le trouble, la crise d'identité. Abandonner le latin, c'est quitter le mythe de la communication

9. Yves CONGAR, **La crise...**, **op. cit.** p. 61.

10. **Le Quotidien de Paris,** 20 août 1976.
11. Cf. Liliane VOYE, « Rites, pratiques et identité chrétienne. Perspectives sociologiques », **Lumière et Vie** 116, pp. 42-58.

transparente et universelle. En parlant en français, les prêtres ont continué d'employer un langage « théologique » qui a fait brusquement prendre conscience que le « mystère » échappait à la compréhension et ne pouvait que perturber le désir d'une réponse d'autant plus crue qu'elle n'était pas sujette à compréhension. Ne plus voir les prêtres en soutane et avec leur bréviaire, c'est perdre un pôle de reconnnaissance. Cet habit, par son apparente ignorance de la différence des sexes, jouait un rôle tout à la fois fortement sécurisant et facteur de rappel à la crainte divine. Changer le catéchisme dans sa forme comme dans le contenu de ses réponses, c'était également faire prendre conscience de la relativité historique de toute forme de croyance et marquer sa propre mort. Du point de vue religieux, cette découverte de la relativité historique des formes de vie ecclésiale (sacramentelle et juridique) et des formulations de la foi est bien ce qui a le plus bouleversé les croyants et l'opinion publique habitués à un langage plus absolu.

la question du catholicisme populaire

Dans cette Eglise catholique occidentale qui se présentait comme une, mais se voulait en réalité uniforme, la reconstruction de formulations plus anciennes a opéré comme le vin nouveau dans des vieilles outres. La redécouverte de la théologie des Eglises locales et de l'Esprit permettra peut-être de mieux négocier cette brusque reconversion. Mais, dès lors, les clivages ne sont plus seulement entre le « discours superficiel des clercs » et la « mentalité conservatrice des pratiquants », car ce clivage supposerait encore une Eglise uniforme, pyramidale et hiérarchique qui n'existe déjà plus comme telle ou, du moins, qui semble de moins en moins viable. Le conservatisme n'est pas toujours du côté du peuple des croyants. Les clivages concerneront les différents modes d'appropriation de l'Evangile selon les divers groupes sociaux, pour ne pas parler de classes. La question du catholicisme populaire est ainsi reposée. On la reposera d'ailleurs mieux si l'on sort de l'opposition entre « élites » et « masses », « clercs » et « laïcs », pour faire un peu plus confiance à l'Esprit dans la négociation communautaire et plurielle de l'Evangile en le partageant avec d'autres chrétiens qui se l'approprient différemment.

Les stratégies politiques du partage des biens économiques et symboliques se recoupent avec cette longue histoire des partages de l'Evangile, mais elles ne peuvent le maîtriser, car le corps du Crucifié n'est plus à prendre. Les croisades sont finies et le tombeau est vide. L'Eglise catholique n'a plus les moyens d'imposer par la force les décisions d'une minorité. C'est pourquoi la sanction prise contre Mgr Lefebvre, légitime selon la position sacramentelle de l'Eglise et son expression juridique, n'a pas résolu le conflit, car l'un et l'autre protagoniste étaient en porte à faux. Rome avait raison de ne pas reconnaître les « ordinations » du 29 juin, dès l'instant que les ordinands ne pouvaient faire preuve d'aucun lien réel avec une communauté chrétienne locale (le signe étant la lettre dimissoriale d'un évêque diocésain). On n'est pas ordonné pour une chapelle. Mais elle sous-estimait une redistribution et une reconstitution souterraine plurielle des communautés chrétiennes qui ne coïncide plus avec le quadrillage actuel de l'Eglise. Mgr Lefebvre, évêque d'aucun diocèse, s'est trouvé soudain à la tête d'un groupe relativement considérable qui avait eu l'impression jusqu'alors de ne plus être entendu. Par rapport à eux, d'ailleurs, Mgr Lefebvre se trouve lui-même en porte à faux, après avoir trop mêlé la bonne et la mauvaise foi. L'Eglise qu'il caricature n'est pas la seule qui existe et celle qu'il veut défendre ne peut plus être la seule à exister, si même elle peut exister vraiment. Il se marginalise donc par son entêtement. Aussi longtemps qu'il persiste dans cette marginalisation, il rend indirectement hommage à tous les chrétiens qui, à travers une exigeante fidélité ecclésiale, croient que les communautés chrétiennes ont un autre témoignage à rendre à l'Evangile que de servir de couverture aux idéologies et aux pouvoirs les plus réactionnaires. Il y a

donc là aussi un clivage de la foi et des communautés qui concerne, au-delà des querelles entre clercs, la question d'un christianisme populaire, moins sectaire, non réservé à des privilégiés.

un alibi pour retarder notre conversion ?

De ce point de vue, Mgr Lefebvre n'a pas grand'chose à offrir. Utilisant le trouble de quelques chrétiens plus ou moins décontenancés par les changements actuels (et pas seulement dans l'Eglise), il n'a su leur donner qu'une expression politique réactionnaire. Rien de ce qu'il a dit ou fait n'ouvre des perspectives d'avenir. Si des questions importantes ont été effleurées dans cette affaire, c'est en dehors des intentions de leurs protagonistes. Jamais la conversion au Royaume qui vient n'a été au cœur des débats de l'été. Et si nous pouvons formuler un souhait, c'est celui-ci : que « l'affaire » Lefebvre ne serve pas d'alibi à l'Eglise pour retarder sa conversion à l'Evangile. De misérables compromis entre 'droite' et 'gauche' dans une ligne médiocre engendreraient une mortelle tiédeur. L'encéphalogramme plat n'est pas signe de vie. Il faut savoir choisir, mais sans autoritarisme et sans lésiner sur les négociations, entre les nostalgies d'une coalition hétéroclite, véritable péché contre l'Esprit, et les nécessaires conversions et remises en question qu'annonce l'espérance du Royaume.

Bernard LAURET

comptes rendus

écriture sainte

Ancien Testament, Traduction œcuménique de la Bible, Edition intégrale, Paris, Ed. du Cerf et Les Bergers et les Mages, 1975, 2262 p.

Après la Traduction œcuménique du Nouveau Testament, voici celle de l'Ancien Testament. Orthodoxes, protestants et catholiques de langue française peuvent donc désormais, s'ils le désirent, lire la Bible dans la même traduction et l'expliquer à l'aide des mêmes notes. C'est là un événement d'une grande portée.

Cette Traduction œcuménique ne prétend pas être originale. Etant le résultat d'un travail en équipe, les options et les libertés personnelles que peut se permettre un traducteur lorsqu'il travaille seul, ont été ici délibérément exclues dès le départ. On a donc une version peut-être moins colorée que d'autres, mais qui a été l'objet de maintes et maintes vérifications, corrections et suggestions dont peu de traductions peuvent se réclamer. Ajoutons que les traducteurs, au nombre de cent-dix environ, ont mis à profit les résultats des travaux exégétiques les plus sérieux et les plus récents. La lecture même rapide de quelques notes réussira à convaincre les esprits les plus exigeants en la matière. Destinée au grand public et se voulant scientifique, cette Bible témoigne d'une objectivité qui s'exerce parfois aux dépens d'une originalité que l'on peut rencontrer dans d'autres traductions qui ne sont pas géniales pour autant.

Le texte hébreu demeure le texte de référence et dans la mesure du possible c'est le texte massorétique qui a été traduit. L'ordre des livres est celui de la Bible hébraïque, le nom ineffable a été remplacé par « le Seigneur », et de fréquentes allusions ont été faites aux interprétations des commentateurs juifs. On a tenu compte des variantes contenues dans les manuscrits bibliques de Qumrân. En ce qui concerne la traduction elle-même, on doit reconnaître un louable effort pour sortir des ornières dans lesquelles les traductions habituelles risquent toujours de s'enliser. Bien des expressions de la vie courante, bien des mots dont la modernité risque de surprendre ont trouvé là droit de cité. Sans être vulgaire, ce qui serait une trahison, la Bible doit parler un langage qui soit compréhensible pour tous. On peut sans fin discuter sur les mérites ou les démérites de telle ou telle traduction. La liste des critères de la parfaite traduction est encore à établir. La T.O.B. (traduction œcuménique de la Bible) a fait des choix, elle s'est surtout voulue accessible. Donnons un exemple très simple : Ps. 45, 2 : « le calame » habituel est devenu « la plume » ; « le scribe » s'appelle « l'écrivain » ; v. 15, « les vierges » ne sont plus que « les demoiselles »...

Au niveau littéraire, les jeux des mots ont été quelquefois respectés (voir par exemple Js 22, 5 ; 24, 17) et le ton poétique de certains morceaux maintenu.

Philon nous rappelle qu'à Alexandrie une fête annuelle était célébrée, à l'île de Pharos, par les Juifs et par les païens, pour célébrer le lieu où la première traduction avait vu le jour et remercier Dieu d'un bienfait déjà ancien mais toujours nouveau (**Vie de Moïse, II,** 26-27, 41). Ainsi, la révélation divine n'était plus réservée à une part de l'humanité, mais étendue à tout le monde hellénisé. Le traité **Megillath Ta'anith** appréciait différemment l'œuvre de traduction : « Au huit de Tébéth, la loi fut traduite en grec sous le règne du roi Ptolémée et les ténèbres envahirent le monde trois jours durant ».

Il est des traductions pour qui certainement le ciel s'est obscurci et a versé quelques pleurs. Il en est d'autres pour qui l'on souhaiterait une fête annuelle. Parmi ces dernières, nous pensons que la TOB pourrait figurer en bonne place.

J.-L. VESCO

Saint Pierre dans le Nouveau Testament, ouvrage publié sous la direction de R.E. BROWN, K.P. DONFRIED et J. REUMANN (Lectio divina, 79), Paris, Ed. du Cerf, 1974, 224 p.

Onze exégètes américains, dont principalement des luthériens et des catholiques, ont travaillé d'octobre 1971 à mars 1973 sur ce thème qui est l'une des pommes de discorde entre la confession romaine et les autres Eglises. Après avoir soigneusement indiqué les présupposés nécessaires à leur étude (pp. 13 - 32), ils ont analysé le rôle de Pierre dans les différentes œuvres néo-testamentai-

res. Le lecteur ne peut qu'être agréablement surpris par les conclusions de cette enquête: l'équipe œcuménique est parvenue à un consensus plus large que celui auquel, a priori, on aurait pu s'attendre. Les différents théologiens devront en tenir compte.
Nous avons là une étude fort sérieuse mais facile à lire. En outre, c'est un bon instrument de travail car les auteurs prennent soin de situer leur(s) exégèse(s) vis-à-vis des différentes interprétations antérieures des passages étudiés.

Hugues COUSIN.

J.L. CUNCHILLOS, **La Bible. Première lecture de Saint Paul** (Le Point théologique, 13), Paris, Beauchesne, 1975, 126 p.

Dans la préface qu'il donne, Georges Hourdin estime que ce livre « très étonnant » « dit l'essentiel sur saint Paul, sur son action, sur sa théologie, qu'il s'agisse de la place de la femme dans le mariage ou du problème de la justification. » Avouons-le : nous ne parvenons pas à partager ce jugement. L'ouvrage paraît pauvre, car l'auteur ne se dégage guère de la paraphrase.

H. C.

P. GUILBERT, **Il ressuscita le troisième jour** (Foi chrétienne), Ed. du Centurion, 1975, 262 p.

Voilà un ouvrage qui peut rendre service à un très large public. Ecrit par un homme qui est tout à la fois curé de trois paroisses parisiennes et exégète — il a traduit, il y a quinze ans, les textes de Qumrân avec J. Carmignac —, c'est en effet une présentation très pédagogique des travaux de l'exégèse historico-critique sur les récits de Pâques. Avec clarté, il est montré également ce qui est en jeu dans les mots que nous utilisons pour parler de la Résurrection du Christ et des apparitions. Quittant le terrain exégétique, l'auteur se demande enuite comment dire aujourd'hui cette Résurrection de Jésus et quelle signification elle a pour nous. Comment aussi exprimer actuellement ce que nous espérons dans le **Credo** : « Je crois à la résurrection de la chair » ?
Partant des questions posées par des chrétiens qui travaillent avec lui dans des groupes bibliques et connaissant les recherches exégétiques récentes, P. Guilbert a élaboré un ouvrage très remarquable qui, d'une certaine façon, permettra à bien des chrétiens de faire le tour des problèmes que sucitent chez eux les récits de Pâques.

H. C.

G. HAYA-PRATS, **L'Esprit, force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres** (Lectio divina, 81), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 298 p.

Le sous-titre de l'ouvrage délimite fort bien le champ de cette étude ; fort heureusement cependant, l'auteur est conduit assez fréquemment à faire appel aux données de l'évangile de Luc. C'et donc un travail auquel devront se référer ceux qui auront à toucher d'un peu près à la théologie lucanienne et, bien entendu, tous ceux qui se passionnent aujourd'hui pour l'Esprit Saint. Haya-Prats utilise largement les études antérieures sur le sujet et l'un des intérêts de son ouvrage est de ramasser, de présenter et de juger les analyses et les conclusions de ses devanciers.
Depuis l'étude de E. Schweizer en 1959 (trad. franç. : **L'Esprit dans le N.T.**, en : **Esprit**, Dictionnaire biblique G. Kittel, Genève, Labor et Fides, 1971) montrant que l'Esprit est essentiellement conçu par Luc comme esprit de prophétie, il fallait être audacieux pour entamer une étude en commençant par s'interroger sur « l'influence de l'Esprit Saint sur la conduite chrétienne » (p. 117) ; c'est là que se trouve l'originalité principale du livre de Haya-Prats. Tout se passe cependant comme si l'auteur avait dû, au fil de ses recherches, réduire son espoir de déboucher sur des résultats substantiels en cette direction. Il reconnaît que l'Esprit n'est pas principe de sanctification, que son rapport avec la vie morale des chrétiens est un « point secondaire » dans Ac et que l'étude de ce thème occupe une place trop ample dans son ouvrage (cf. p. 120 ; les pp. 117-163 sont consacrées à la « réactivation extraordinaire de la vie chrétienne »).
En définitive, le travail de Haya-Prats confirme très largement l'analyse bien connue de Ac : dans la perspective d'histoire du salut qui est la sienne, Luc attribue à l'Esprit l'impulsion nécessaire pour l'évangélisation et le témoignage. Il y a là un livre fort intéressant qui, dans la situation présente, devrait retenir l'attention.

H. C.

R. KIEFFER, **Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13** (Lectio divina, 85), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 126 p.

Qui ne serait intéressé par un commentaire du fameux « hymne à la charité » ? Le lecteur non prévenu risque cependant d'être désorienté et découragé par un travail où les problèmes de méthodologie jouent un rôle essentiel. Les spécialistes, pour leur part, ne pourront négliger cette étude qui pose sans cesse les problèmes de connaissance sous-jacents au discours qui commente.
Après une lecture philologique et linguistique, l'auteur pose « les apories de toute interprétation » en étudiant les rapports du commentaire au texte et à la réalité dont le texte émane. Kieffer, enfin, opère deux « reprises du texte », l'une en fonction de « codes » et l'autre « en fonction d'une expérience personnelle et des valeurs humaines ». Ainsi est prolongé le sens du texte dont on dégage diverses significations possibles.
Les philosophes seront plus à même que les simples exégètes pour critiquer ce projet et en manifester l'importance. Le grand public ne peut pénétrer que difficilement dans ce travail austère. Une lumière très originale vient toutefois réconforter l'effort de lecture : un commentaire musical de 1 Co 13 nous est offert à la fin du volume et cette ultime interprétation est également de la plume de R. Kieffer.

H. C.

P.-E. LANGEVIN, **Bibliographie biblique 1930-1970,** Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, XXVIII + 942 p.

Nous avons attendu quatre ans pour présenter cette bibliographie biblique. C'est que nous attendions — et jusqu'ici en vain — un second tome qui devrait en effet rendre enfin opératoire le volume paru en 1972. En dépouillant 286 ouvrages et 70 revues (en français, anglais, allemand, italien, espagnol et portugais) entre le années 1930-1970, le P. Langevin a accompli un travail considérable, certes. Mais hélas ! il s'est limité à des ouvrages et aux revues **catholiques.** Quand on sait que la vraie science veut abolir les frontières et quel rôle primordial joue l'exégèse protestante (pour ne rien dire de l'exégèse non confessionnelle), on est étonné devant un tel critère de sélection pour un instrument de travail qui veut s'adresser « à tous ceux qui poursuivent sur la Bible des études de caractère exégétique... au niveau de la recherche proprement dite ou de la vulgarisation. » Il eut mieux valu dépouiller également les revues « protestantes » (tels les **New Testament Studies** ou les **Cahiers bibliques de Foi et Vie,** où écrivent d'ailleurs bon nombre de catholiques) et se limiter, par exemple, aux années 1960-1970.
Rédigées en cinq langues (français, anglais, allemand, italien et espagnol), les rubriques de cette bibliographie sont les suivantes : Introduction à la Bible, AT, NT (l'un et l'autre avec les sous-sections habituelles), Jésus-Christ ; viennent enfin de très nombreux thèmes bibliques. Pour aider la consultation, la table des auteurs cités et celle des rubriques utilisées sont bien utiles. Nous avons remarqué un article oublié dans une revue dépouillée ; mais c'est inévitable dans un travail de cette ampleur. Espérons seulement qu'un second tome viendra prochainement nous apporter une moisson de revues « protestantes » en dédaignant toute limite confessionnelle qui tue la vulgarisation comme la recherche.

H. C.

Ph. H. MENOUD, **Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires** (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, 360 p.

Cet ouvrage réunit vingt-quatre articles du professeur d'exégèse du N. T. à Neuchâtel qui mourut en 1973. Selon la loi de ce type de recueil, il s'agit de textes répartis sur une vingtaine d'années et traitant de sujets divers. Dix articles sont consacrés à Lc-Ac auxquels s'intéressait tout particulièrement Menoud.

H. C.

G. PASSELECQ et F. POSWICK, **Table pastorale de la Bible. Index analytique et analogique,** Paris, Lethielleux, 1974, 1214 p.

Comme le note avec bon sens l'éditeur, « l'important, ce n'est pas de posséder une Bible, mais de savoir l'utiliser. » La présente Table nous fournit un outil très remarquable pour cela. Elle n'a certes pas le caractère exhaustif d'une concordance qui doit fournir

la liste de tous les passages bibliques utilisant tel ou tel mot. Elle possède en revanche des qualités autres ; cernant le **thème** autant que le mot, elle inscrira par exemple sous le vocable « honnêteté » non seulement les cinq versets bibliques où le mot est présent, mais aussi des passages comme Dt 25,13 ou Lv 19,35 (« Vous ne commettrez pas de fraude dans les mesures »).

Les critères de sélection sont avant tout d'ordre pastoral et catéchétique : les citations sont retenues en fonction de l'importance du texte et de sa fréquence d'utilisation dans le langage chrétien occidental actuel. Il est symptomatique que la Table comporte des renvois à des passages du Lectionnaire liturgique catholique qui présentent des variantes de traduction susceptibles d'intéresser l'utilisateur.

Quoique familiarisé avec l'emploi des concordances, j'ai souvent consulté avec fruit la présente Table. Les moines bénédictins qui ont élaboré cet instrument de travail en utilisant le traitement sur ordinateur, ont rendu un large service à bien des chrétiens. Rappelons d'ailleurs que s'il existe une concordance en français du N. T., celle de l'A. T. n'est vraisemblablement pas près de voir le jour. En outre, cette Table — qui contient A. T. et N. T. — ne fait pas double emploi avec le **Vocabulaire de théologie biblique.**

H. C.

K. SCHUBERT, **Jésus à la lumière du Judaïsme du premier siècle** (Lectio divina, 84), Paris, Ed. du Cerf, 1974, 190 p.

Voilà un ouvrage fort bien informé des conceptions juives qui avaient cours au Ier siècle de notre ère. La partie centrale (pp. 41-133) est consacrée à « Jésus et les partis religieux juifs de son temps », pharisiens, sadducéens, esséniens ainsi que groupes insurrectionnels anti-romains. Ce noyau est encadré par l'étude de deux blocs précis de la tradition évangélique : « les récits de l'enfance de Jésus et l'histoire religieuse du Judaïsme » (pp. 11-39) ainsi que le procès et la Résurrection de Jésus (pp. 135-187).

Ouvrage bien informé, d'une lecture aisée et fort profitable, et dont pourtant certaines conclusions nous laissent insatisfaits. Il vaut la peine d'expliquer ici pourquoi, en prenant pour exemple la façon dont est traité le thème de la conception virginale de Jésus.

Tant qu'il examine l'arrière-fond juif de ce thème, l'auteur fait montre d'une rigueur scientifique exemplaire ; c'est ainsi qu'il reconnaît bien une tradition juive dans la conception merveilleuse de Melchisédech dont parle le **Livre des secrets d'Hénoch** 23 (cf. **Lumière et Vie** 119, pp. 108-109). Mais lorsqu'il aborde la question de l'historicité de ce thème à propos de Jésus (pp. 36-39), la démarche ne tient plus assez compte du travail antérieur et tend à se laisser guider par des préoccupations apologétiques. L'argumentation de Schubert pose deux prémisses exactes. D'une part, Mc 3, 31-35 atteste que la famille de Jésus — et parmi elle, Jacques « le frère du Seigneur » — n'eut pas une attitude positive durant le ministère du maître. D'un autre côté, nous savons également que ce Jacques occupa une situation privilégiée dans la première communauté de Jérusalem. D'où la question : « Comment a-t-il pu soutenir ses prétentions contre les traditions que suppose Mc 3, 31-35 et par. ? ». Schubert y répond ainsi : « Le motif de la conception virginale de Jésus pourrait ici avoir joué un rôle. Si dans cette famille s'est produit un miracle divin aussi extraordinaire, les membres de la famille ont aussi des droits et des devoirs particuliers dans la communauté de celui qui fut l'un des leurs. On peut donc présenter au moins comme hypothèse l'opinion que l'affirmation de la conception virginale de Jésus avait été propagée dans la communauté par les parents de Jésus qui s'étaient agrégés à elle. »

Une telle hypothèse déborde trop largement les conclusions d'une étude qui a permis de rattacher le thème au Judaïsme helléniste, mais qui n'a pu l'ancrer dans le Judaïsme palestinien. En outre, il est totalement inutile d'émettre cette hypothèse pour expliquer le rôle privilégié de Jacques ; la Résurrection de Jésus est une condition suffisante ! Tout le monde ne pouvait pas dire, dans la communauté primitive : « Mon frère, Dieu l'a ressuscité des morts ; il l'a fait Seigneur et Christ ! » (cf. Ac 2, 36 ; 1 Co 15, 7).

H. C.

M. CLEVENOT, **Approches matérialistes de la Bible,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 174 p.

Le livre de F. Belo, **Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc** paru en 1974 a suscité un intérêt passionné chez de nombreux lecteurs.

Cependant, cet ouvrage est difficile de lecture et de compréhension. C'est pourquoi Michel Clévenot a jugé bon de rédiger un petit livre qui reprend l'essentiel de la démarche « matérialiste » de Belo, mais la simplifie et la rend plus accessible à tous.

Une lecture matérialiste de la Bible se propose de considérer les textes comme des produits idéologiques : elle étudiera donc l'ensemble des rapports sociaux de production et les institutions politiques d'une époque qui constituent les conditions déterminantes dans lesquelles les textes de la même époque ont été produits. M. Clévenot fait fonctionner cette approche sur un premier texte, le récit de la succession de David (2 S 9, 1 - 1 R 2, 46), document précieux où les détails d'ordre économique, politique, institutionnel fourmillent. Dans des pages faciles à lire, Clévenot définit le type de rapports de production de la société de Salomon qu'il désigne du terme de société « subasiatique », où la lutte des classes se joue dans l'opposition entre les tribus villageoises et la classe-Etat. M. Clévenot va s'appuyer sur les nouveaux rapports sociaux que la royauté salomonienne a mis en place pour expliquer les conditions de production des textes bibliques rédigés à partir de Salomon et déterminer l'idéologie des grands documents du Pentateuque (yahviste, élohiste, deutéronomiste). Comme Belo l'avait fait, M. Clévenot divise — de manière parfois trop simplificatrice — l'ensemble de la littérature biblique en deux systèmes idéologiques contradictoires : le système du don (élohiste, deutéronomiste), issu des milieux prophétiques et des classes paysannes du Nord, et le système de pureté (document sacerdotal), issu de la caste sacerdotale et de la cour de Jérusalem. L'opposition des deux systèmes idéologiques servira, dans une deuxième partie du livre, de clef à la lecture de l'Evangile de Marc. Dans cette partie où l'analyse structurale est autant utilisée que l'analyse matérialiste, le texte de Mc est défini comme un récit subversif d'une pratique dont quelques codes permettent de déchiffrer le sens : Jésus fait, plus qu'il ne dit, et ses paroles sont une mise en acte symbolique d'une pratique qui remet en cause la société juive de son temps dominée par les prêtres, centrée sur le Temple et régie par les principes de pureté. Un des grands intérêts de cette lecture de Mc est peut-être la mise en place de ce que M. Clévenot appelle le « code analytique » du texte : le procédé que le texte utilise pour révéler les stratégies et les pratiques des différents interlocuteurs de Jésus et signifier ainsi que toute attitude à l'égard de Jésus ne relève pas seulement d'un choix religieux, mais aussi d'un choix de classe. Le « code mythologique » — qui tel qu'il est, peu défini, n'est pas sans poser quelques questions de méthode — présente l'intérêt de révéler le rôle du discours théologique à l'intérieur du texte de Mc qui dans ses parties essentielles n'est pas un discours sur Dieu, mais le récit d'une pratique. Le théologique ajouté en sus dans le récit n'est que le reflet de l'impuissance des premiers chrétiens à reproduire la pratique subversive de Jésus, le refuge dans le discours mythologique d'une impossibilité à agir dans la société du Ier siècle dominée par l'Empire romain. C'est là une question cruciale qui est renvoyée à tout chrétien qui cherche aujourd'hui à dire sa foi en même temps qu'il lutte pour un changement radical de société.

Une lecture matérialiste de la Bible et des Evangiles — on s'en serait douté — a donc le mérite de se situer explicitement et de prendre parti au milieu des idéologies et des luttes d'aujourd'hui. Elle ne naît pas d'une démarche purement intellectuelle, elle tend — de manière encore balbutiante — à répondre aux questions que se pose la foi de nombreux chrétiens engagés. La possibilité d'une pareille lecture en Eglise, même si elle ébranle la foi traditionnelle, est une exigence de vérité, que les Editions du Cerf, dans leur préface prudente au livre de M. Clévenot, ne reconnaissent peut-être pas suffisamment.

François MARTIN

A. VIARD, **Saint Paul, Epître aux Romains** (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1975, 320 p.
Le commentaire, verset par verset, d'un ouvrage biblique est un genre littéraire fort austère qui décourage à l'avance bien des lecteurs potentiels. Le nombre très restreint des acheteurs n'encourage guère nos éditeurs à publier des collections de ce type et, par contre-coup, les exégètes francophones s'adonnent assez peu à ce genre littéraire. C'est très dommage car, quel que soit le brillant des grandes synthèses offertes au public averti, celui-ci doit, un jour, « se battre » avec le texte biblique ligne par ligne.
Après avoir fourni un commentaire de **Galates** en 1964 dans la même collection, le père Viard s'est « colleté » cette fois avec **Romains,** épître difficile entre toutes. Il le fait sans aucune concession. L'introduction est réduite au strict minimum (pp. 13-28) et c'est à l'intérieur même du commentaire que l'auteur présente de brèves synthèses qui résument la section qui précède et annoncent un nouveau développement.
Personnellement, je ne regrette qu'une chose en consultant cet excellent instrument de travail. A. Viard mentionne assez régulièrement l'existence de strates pré-pauliniennes dans l'épître, qu'il s'agisse de formules reprises telles quelles par l'apôtre ou de formules qu'il paraphrase. Le commentaire, cependant, ne tire pas suffisamment parti de cet état de fait ; de la même façon, il n'exploite pas assez tous les rapprochements que l'on peut faire avec la littérature juive inter-testamentaire. Le résultat ne saurait dès lors étonner : l'aspect théologique — confortation de la foi du lecteur — a tendance à l'emporter sur l'aspect critique — comment Paul a construit sa théologie en fonction de son milieu culturel. Cela n'est nullement rédhibitoire ! L'essentiel est que les lecteurs de ce remarquable commentaire puissent situer avec précision son orientation. **H. C.**

théologie

J.-P. JOSSUA, **Lectures en écho. Journal théologique,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 256 p.
J.-P. Jossua publie un ouvrage qui sonne le glas de la théologie systématique. En vertu de son expérience de théologien, de sa fréquentation des milieux ecclésiastiques, de son espoir dans le mouvement communautaire, de l'histoire de sa propre foi, l'auteur prend acte, honnêtement, de son incapacité à œuvrer désormais à l'élaboration d'un discours global et cohérent sur la foi.
Ce constat n'est pas seulement le résultat d'une froide analyse des conditions objectives issues de notre culture, il provient d'une déception : les efforts poursuivis durant les dernières décennies pour, au sein de la modernité, redonner poids à une tradition théologique spécifique se sont avérés vains. Le discours produit a été naïf, répétitif ou malhonnête, et la pratique ecclésiastique qu'il justifiait ou parfois contestait, inopérante pour le témoignage de l'Evangile. L'auteur déclare donc forfait. Mieux vaut être honnête, et être honnête, si on ne veut pas abandonner le métier de théologien, c'est changer d'écriture. Ainsi J.-P. Jossua renonce-t-il à construire des discours dogmatiques le plus souvent apologétiques. Il veut témoigner de sa foi, avec toutes les ressources de son expérience et de sa culture. Dans ce but, il a choisi le dialogue critique avec quelques grands ancêtres qui, dans des situations de crise, ont affronté en toute liberté la foi : Bayle, Kierkegaard, Unamuno, Pascal. L'auteur lit le **Dictionnaire** de Bayle, il note au jour le jour les réactions que produit en lui cette lecture. Il procède de même avec le **Journal** et quelques ouvrages de Kierkegaard, puis avec l'œuvre de Unamuno et de Pascal. Ces lectures lui donnent l'occasion de s'exprimer librement et non doctoralement sur maintes questions de théologie.
On pourrait redouter la dispersion : il n'en est rien. Des thèmes réapparaissent constamment, le mal et le péché, l'Eglise, l'eschatologie, la théologie systématique. Ces thèmes ne sont pas traités en eux-mêmes, avec l'indifférence apparente ou réelle de l'analyste. Ils sont étudiés dans leur lien, souvent douloureux, avec une expérience personnelle, celle de l'auteur qui en livrant ses propres questions et doutes témoigne de sa foi.
Deux thèmes constamment repris ont retenu mon attention : le mal ; la critique de la théologie dogmatique.
Le mal : j'avoue avoir été ému de l'accent de vérité, de la rigueur avec lesquels l'auteur affronte cette question. Il sait vitalement qu'elle est l'objection fondamentale à la foi en Dieu. Il sait que les essais d'explication, que les justifications de Dieu, s'appuient sur

un transfert odieux : on innocente Dieu en chargeant l'homme (péché originel), ou bien on disserte plus récemment sur la faiblesse de Dieu. Explications et justifications ont un but : fuir devant le scandale de la prolifération du mal, scandale insupportable aux chrétiens qui confessent Dieu Amour et Tout-Puissant.

J.-P. Jossua a la sagesse de ne pas avancer d'autres explications. Il en a, par sa culture théologique et son honnêteté, mesuré les limites, et souvent la mauvaise foi. Il n'en demeure pas moins que la foi est victoire sans cesse renaissante sur le désespoir ou l'absurde, Dieu ayant agi comme homme en Jésus. Ainsi fuient la cohérence et le système, mais pour le croyant se dresse un témoin : le Christ crucifié.

La blessure du mal, insinuant le doute bienheureux au cœur de la foi, écarte toute clôture du discours théologique, ses bases fûssent-elles métaphysiques comme naguère, ou politiques comme aujourd'hui. Le système ne sort pas de la foi, mais de la volonté de puissance ou de l'angoisse du groupe ecclésial, désirant élever au niveau de la certitude psychologique l'inévidence de la foi, préférant le « consensus social » au risque personnel. La théologie s'écarte de la foi tâtonnante au moment même où elle se prétend raison totale, alors qu'elle n'est que discours illusoire.

Le livre soulèvera des oppositions. Je ne cache pas que je l'ai aimé, malgré parfois le caractère ingrat du commentaire de lectures, et l'artifice auquel risque de conduire ce genre. Mais ce sont là failles mineures ; j'ose espérer que l'auteur continuera sa tâche avec la belle liberté qu'il manifeste dans ce premier tome. Ch. DUQUOC

Letty M. RUSSEL, **Théologie féministe de la libération,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 235 p.

Une théologie féministe commence à s'écrire ; entendons-nous bien sur les mots : une telle théologie née de l'expérience multiséculaire que les femmes font de l'oppression ne consiste pas à s'opposer à la théologie masculine mais essentiellement à faire droit à une parole théologique authentiquement humaine qui n'a pu encore être prononcée tant elle a été étouffée par les multiples exemples de discrimination. Ce livre se situe dans la perspective des théologies de la libération que seuls écrivent bien ceux qui, dans leur existence même d'opprimés, vivent de l'espérance évangélique. Ces « voyageurs vers la liberté » savent alors de quoi ils parlent. Le fait que l'auteur ait été pendant quinze ans dans la paroisse œcuménique d'une communauté noire et porto-ricaine de New York City authentifie encore son témoignage. On le voit donc : la perspective du livre est largement ouverte à toutes les situations de lutte où se trouvent mis en question l'avenir de l'être humain et la foi. La sujétion de la femme dans l'Eglise et dans le monde représente la forme la mieux admise et la plus universelle de l'exploitation. La « théologie féministe » ouvre donc un « nouveau front dans la lutte de tous pour la liberté ». Ce livre critique est tout tendu vers l'avenir et ceci dans des propositions concrètes. Au lieu d'être des « esclaves heureuses », les femmes y sont invitées à être des « inadaptées » de la société qui ne peuvent ni ne veulent trouver de place dans l'ordre établi et maintenu par les maîtres du pouvoir politique, économique et clérical. Ce sont des perturbatrices. Il y a en effet lieu de s'inquiéter d'une trop bonne entente des femmes avec la société et l'Eglise dont le pouvoir mâle est incontestable. Que les femmes refusent d'adorer ce Dieu à qui l'on a si spontanément accordé les caractères de la masculinité dominatrice est non seulement un signe de santé mais encore un signe de leur intelligence des Ecritures et de la révélation chrétienne, le Christ Jésus n'étant pas d'une part l'expression suprême du mâle, définitivement glorifié, mais le premier d'une humanité nouvelle entièrement ouverte à Dieu, et le salut ne venant pas d'autre part du sexe masculin, mais de l'obéissance filiale du « Serviteur ».

Ces propos n'étant manifestement pas encore assimilés, vu la politique des Eglises, ils ne peuvent qu'éclairer ceux et celles qui, malgré la pression ambiante, restent de bonne foi et prêts à agir selon l'esprit de l'Evangile.

L'auteur soulève donc de graves questions où la crédibilité du christianisme et l'avenir de l'Eglise se trouvent en jeu. Plus radicalement encore pointe une interrogation qui devrait nous inquiéter un tant soit peu : « Qu'est-ce que cela signifie d'être humain ? », question d'autant plus grave pour quiconque se réfère à Jésus, l'être humain authentique, libre par excellence. Nelly BEAUPERE

théologie pastorale

Joseph MOINGT, **La transmission de la foi,** Paris, Ed. Fayard, 1976, 130 p.

Ce livre est composé de deux articles parus dans la revue **Etudes** en 1975 et d'une postface qui éclaire avec vigueur les éléments d'un débat qui porte sur la foi de l'Eglise et l'expression qui la rend crédible et désirable. L'auteur montre à quel point les sacrements ont été réduits à des cérémonies ambiguës pour tout le monde, si confuses en bien des cas que le vague sens du sacré ou de l'intégration sociale a remplacé et la célébration du don de Dieu et celle de la liberté de ceux qui s'engagent librement à en vivre. Ainsi en est-il tout particulièrement du baptême des enfants, devenu sorte de rite sacré de la naissance. Qu'en est-il du sacrement de la naissance de la foi dans l'Eglise ? L'appel à la religion populaire pour maintenir une telle situation recouvre des motivations conservatrices d'une authenticité évangélique douteuse. Il serait plus honnête de reconnaître combien l'Eglise est tentée d'idolâtrer les images qu'elle se choisit dans son passé au lieu de risquer une conversion évangélique pour le temps présent et à venir. Si elle se satisfait de gérer le sacré, de rassurer les consciences religieuses, l'Eglise oublie ce qui doit la guider et qui est l'essentiel de la foi : l'annonce de l'Evangile. La passion de l'Evangile à annoncer lui ferait alors laisser loin derrière le souci d'une quelconque sauvegarde de ses institutions et lui donnerait une capacité inventive sans cesse renouvelée.

Ce livre assainit bien des questions que se posent les chrétiens aujourd'hui qui n'osent encore prendre les initiatives dont on leur a enlevé le goût depuis trop longtemps. La critique de l'auteur est vive et positive, car elle dessine de nouvelles voies possibles dans l'expression de la foi, la pratique de la catéchèse et des sacrements.

Nelly BEAUPERE

histoire de l'église

Henri MADELIN, **Les chrétiens entrent en politique,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, 104 p.

On trouve ici rassemblés six articles de revues ou de publications collectives. Ce recueil rendra service à ceux qui veulent s'initier à une réflexion sur foi et politique. Une enquête, avec analyse assez précise de scrutins, est menée sur le rôle des catholiques dans les récentes élections en France. Les notions de politique, d'utopie, les motivations de l'engagement sociologique des chrétiens sont mises au clair. Le désir de clarifier est en effet la qualité, mais peut-être aussi le défaut de cet ouvrage. A le lire, un débutant pourrait croire bien des questions simples, qui sont de nos jours fort discutées. Par exemple, va-t-il de soi que dans le choix politique du chrétien, la foi joue le rôle d'« englobant » ? Ou que l'utopie ait essentiellement joué un rôle moteur dans l'histoire ?

Claude GEREST

Paul-Emile BOLTE, **Les droits de l'homme et la papauté contemporaine** (La pensée chrétienne), Montréal, Ed. Fides, 1975, 430 p.

La plus grande partie de ce livre consiste en la reproduction de textes pontificaux, de Pie IX à Paul VI, sur les différents droits individuels et sociaux. Chacun de ces droits : liberté, vie, abolition de l'esclavage, présomption d'innocence, fait l'objet d'un chapitre spécial ; ce qui permet de se constituer des dossiers rapidement et de prendre état de l'évolution de nombreuses questions. Malheureusement, l'auteur ne cite que les textes qui font honneur au sens des « droits de l'homme » dans l'Eglise : ainsi sur la liberté religieuse, tout commence avec Pie XII. Une introduction, il est vrai, signale le manque de libéralisme de Pie IX et la condamnation du « Sillon » par Pie X. L'auteur s'en accommode aisément, d'ailleurs, y voyant plus des excès de rigueur explicables dans les situations d'un temps que des positions radicalement différentes de celles qui seront prises par Jean XXIII et le concile Vatican II.

C. G.

Michel LELONG, **J'ai rencontré l'Islam.** Préface d'Ali Mérad, Paris, Ed. du Cerf, 1976.

Ce livre est à la fois un témoignage et une bonne introduction à la rencontre des musulmans maghrébins d'aujourd'hui. Témoignage, cette autobiographie couvre ces vingt dernières années et plus, qui ont été décisives pour les relations entre l'Afrique du Nord et la France : une époque tourmentée où nous passons de la suffisance coloniale faite d'arrogance et d'ignorance à l'affirmation de peuples enfin libres de vivre leurs responsabilités. C'est l'histoire d'un jeune plein d'idéal, comme on pouvait en avoir dans la France catholique d'il y a trente ans, qui a dû se faire convertir, si j'ose dire, par les événements et par les hommes, pour passer du désir de faire du bien à la reconnaissance d'un nouveau monde, étranger certes, mais sans lequel nous ne pouvons concevoir l'avenir : tant l'avenir de la recherche de Dieu que celui de l'entente des peuples.

Dans un style modeste, soucieux de propos équilibrés, Michel Lelong nous introduit rapidement au cœur des soucis de l'islam d'aujourd'hui, en mettant constamment ceux-ci en relation avec ceux que nous portons nous-mêmes : problèmes de l'incroyance, problèmes politiques, libération de la femme, lecture du Coran... Pour un authentique dialogue, naissant de notre actualité, ces pages sont précieuses, surtout qu'elle nous donnent des échantillons de ce qui s'écrit aujourd'hui chez les musulmans : on devine les analogies et les différences dans les manières d'aborder nos communes interrogations. Il y a un piège dans lequel il ne faudrait pas tomber cependant : c'est de croire que l'islam commence à se poser maintenant les questions que la chrétienté d'Occident s'est posé il y a cinquante ans, et de nous donner « mission » d'aider aux passages qui nous semblent nécessaires... L'auteur lui-même y a échappé, me semble-t-il.

René-Luc MOREAU

Ali MERAD, **Charles de Foucauld au regard de l'islam,** Lyon, Ed. du Chalet, 1975.

Cet ouvrage qui veut être modeste est important, à mon avis, dans l'effort de dialogue islamo-chrétien, ou du moins entre musulmans d'Afrique du Nord et catholiques français. Foucauld est un « cas » qui n'a pas fini d'avoir du retentissement chez ces derniers. Mais nous ne savions guère ce qu'en pensaient les premiers mis en cause, les musulmans. Voici une réponse toute de finesse, où l'amitié n'enlève rien à l'aigu : avec honnêteté, l'auteur ne caricature ni ne gomme. Il ne suffit pas de dire que l'ermite du Sahara est de son temps, pour l'excuser et oublier ce qu'il y avait chez lui de trop politique et cocardier, et ne retenir qu'un témoignage « spirituel » soigneusement épuré. Il faut bien reconnaître que s'il s'est laissé séduire par l'islam, il se montrait fort pessimiste sur ses adeptes touareg « où il n'y a pour ainsi dire que du mal... ». Et pourtant, au cœur des malentendus, des confusions, des suffisances culturelles, quelque chose passe... ou du moins, peut passer aujourd'hui, car on sait très mal comment ses hôtes le voyaient.

L'analyse d'Ali Merad est précieuse ici, car elle nous fait mieux comprendre le regard que porte le musulman sur le chrétien. Rejoignant une intention profonde de Foucauld, l'auteur est frappé par son effort dans l'imitation de Jésus, comme nombre de pieux musulmans cherchent à imiter Mohammed. Les uns et les autres suivent la « voie » (**tariga**) de leur guide. Pour A. M., « c'est, au regard de la conscience musulmane, la façon la plus éloquente d'assumer l'authenticité du message évangélique » (p. 29). Dans cette ligne, le « frère universel » a témoigné des vertus qu'un musulman attend d'un chrétien, sur la foi même du Coran, à savoir la fraternité, l'humilité et la douceur. Il remettait également en place certaines valeurs fondamentales du pur islam, fort oubliées par le monde qui l'accueillait, en se faisant le marabout-serviteur, d'une extrême simplicité, priant mais aussi soucieux d'une aide fraternelle efficace, sans refuser le travail le plus matériel.

Somme toute, il faut bien reconnaître les limites de l'entreprise de Foucauld en son temps parmi les Touareg. Prophète pourtant, c'est paradoxalement chez ses compatriotes et coreligionnaires que son témoignage va bouleverser les mentalités et convertir les cœurs. Un autre, son ami Massignon, y contribuera au milieu des violences de la guerre d'Algérie (cf. à ce sujet la page 75, trop rapide mais éclairante). La « mission » ne pouvait plus avoir le même sens qu'aux beaux temps de la conquête, chez les chrétiens d'Occident.

R.-L. M.

Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan). Traduction et notes par Joseph M. CUOQ, préface de Raymond MAUNY (Sources d'Histoire médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), Paris, Ed. du CNRS, 1975.

Le travail du P. Cuoq est très important, et pas seulement pour les chercheurs africanistes et islamisants, mais aussi pour ceux qui veulent comprendre l'Afrique d'aujourd'hui et ses relations avec le monde arabe. L'Europe coloniale avait tenté artificiellement de couper l'Afrique noire de l'Afrique arabe ; mais depuis son retrait, et surtout ces toutes dernières années, les relations se renouent activement. Nous aurions tort d'y voir un phénomène tout neuf, de notre temps. Il faut reconnaître que ce sont les Arabes qui ont le plus fortement contribué à faire le pont entre l'Afrique noire et la Méditerranée, et l'Occident ; comme ils ont largement travaillé à modifier le visage du monde noir lui-même en introduisant l'écriture arabe, tout un droit nouveau, et des règles de commerce encore inconnues, sans parler de la pénétration de la foi coranique.

Jusqu'ici quelques spécialistes seulement pouvaient se faire une idée de l'importance de l'apport arabe tant pour l'histoire de l'Afrique que pour notre commune histoire : les travaux d'un Youssouf Kamal et de ses **Monumenta cartographica Africæ et Aegypti** (Leyde, Brill, 1926-1951) sont peu accessibles. Le P. Cuoq s'est limité dans le temps (VIIIe-XVIe siècles) et dans l'espace, puisqu'il ne donne que les textes concernant l'Afrique à l'ouest du Nil et au sud du Sahara, mais son recueil, dans ce cadre, est plus complet : il cite soixante-douze auteurs, depuis Wahb b. Munabbih (avant 728) jusqu'à al-Maghili (entre 1493 et 1496). Une introduction de qualité qui fait un bilan nerveux de ce qu'apportent les auteurs arabes à nos connaissances sur « le pays des Noirs » (Bilad es-Sudan), encourage le lecteur à s'aventurer dans une étude passionnante, même celui qui s'intéresse d'abord à l'Afrique d'aujourd'hui.

R.-L. M.

histoire des religions

Prophétisme et Thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo, par M. Augé, R. Bureau, C. Piault, J. Rouch, L. Saghy et A. Zempleni, sous la direction de C. Piault (Savoir), Paris, Hermann, 1975, 328 p.

Cet ouvrage, contrairement à ce que son titre pourrait laisser croire, n'est pas réservé à un cercle étroit d'initiés. Fruit d'un travail de recherche mené patiemment pendant plus de dix années par des spécialistes venus d'horizons différents, il nous fait pressentir à travers l'étonnante histoire de ce petit village de Basse Côte d'Ivoire que les cartes, autrefois, ne mentionnaient pas et qui est sorti de l'ombre par la vertu de son « prophète », l'étonnante complexité des situations que l'Afrique connaît aujourd'hui. Là où beaucoup s'égarent, incapables de se diriger dans un monde sans commune mesure avec ce qu'ls ont connu, le prophète que Dieu a visité ouvre, par la force de son message et la réussite tranquille qui l'accompagne, un chemin de salut. Grâce à lui, la prospérité qui illumine la grande ville toute proche et qui réveille tant de convoitises légitimes n'est plus inaccessible si l'on accepte, en face du prophète, de confesser publiquement les jalousies et les rancœurs que l'on porte en soi et si l'on veut bien s'en remettre à lui du soin de diriger sa vie. Merveilleux alibi pour un régime de nantis qui voit en Albert Atcho un allié potentiel dans la mesure où il désamorce toute contestation ? Ou plutôt impossible tentative pour concilier un savoir traditionnel où vertu et prospérité marchaient du même pas et un autre savoir, plus soucieux de rentabilité que de vertu ?

René LUNEAU

livres reçus à la revue[1]

AMMASSARI (A.), **La Religione dei Patriarchi,** Roma, Citta Nuova Editrice, 1976, 306 p.

AUBERT (M. J.), **Les religieuses sont-elles des femmes ?** Paris, Ed. du Centurion, 1976, 296 p.

AUGUSTIN (St.), **Il n'y a qu'un amour** (Foi Vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 128 p.

BABEL (H.), **Le secret des grandes religions,** Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1975, 222 p.

BARBIER (J.), **Pour vous qu'est-ce que Lourdes ?** Interviews recueillies par Jean Barbier, Paris, Ed. Lethielleux, 1976, 256 p.

BEAUMONT (P. de), **Aujourd'hui la foi.** Suite à notre traduction des quatre Evangiles et des Actes, Paris, Ed. Fayard-Mame, 1976.

BEAUVAIS (R.), **Nous serons tous des protestants,** Paris, Ed. Plan, 1976, 224 p.

BLOFELD (J.) **Le boudhisme tantrique du Tibet** (Points Sagesses), Paris, Ed. du Seuil, 1976, 320 p.

BRECHON (P.), **La famille. Idées traditionnelles, idées nouvelles** (Socioguides), Paris, Ed. du Centurion, 1976, 200 p.

BRUGNOLI (P.), **Pour la prière eucharistique d'une Eglise en marche,** Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1976, 144 p.

BRUN (J.), **Le retour de Dionysos,** Paris, Les Bergers et les Mages, 1976, 256 p.

CAILLAUX (J. C.), **Un sourire de Dieu** (Coll. du Chemin Neuf), Paris, Pneumathèque, 1975, 240 p.

CARRE (A.-M.), **Chaque jour je commence,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, 184 p.

CARVALHO (M.-J. de), **La dynamique ontologique de l'esprit,** Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1974, 200 p.

CERFAUX (L.), **Une Eglise charismatique : Corinthe** (Foi Vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 120 p.

CHARPENTIER (E.), **Des évangiles à l'évangile** (Croire et comprendre), Paris, Ed. du Centurion, 1976, 168 p.

CHOGYAM TRUNGPA, **Pratique de la voie tibétaine** (Points Sagesses), Paris, Ed. du Seuil, 1976, 256 p.

CHRISTIAN (P.), **Les pauvres à la porte** (Foi Vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 138 p.

CULLMANN (O.), **Le Milieu johannique.** Etude sur l'origine de l'évangile de Jean, Neuchâtel-Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1976, 156 p.

CHUNCHILLOS (J. L.), **La Bible. Première lecture de l'Ancien Testament - 1** (Le Point Théologique), Paris, Ed. Beauchesne, 1974, 160 p.

DAGRAS (M.), **Théologie de l'Evangélisation,** Paris, Ed. Desclée et Cie, 1976, 224 p.

DALAI LAMA, **L'enseignement du Dalaï Lama** (Spiritualités Vivantes), Paris, Ed. Albin Michel, 1976, 190 p.

DELEURY (G.), **Renaître en Inde, Paris,** Ed. Stock, 1976, 336 p.

DHOTEL (J.-C.), **La conversion à l'évangile** (Croire et comprendre), Paris, Ed. du Centurion, 1976, 150 p.

1. La présentation de ces ouvrages dans la présente liste ne préjuge pas des recensions ultérieures à paraître dans notre revue.

DONVAL (A.), **Un avenir pour l'amour,** Paris, Ed. du Centurion, 1976, 152 p.

DRYMAEL (G.), **Le chemin des mille joies,** Paris, Ed. Téqui, 1976, 152 p.

FARID UD DIN ATTAR, **Le mémorial des saints,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 320 p.

FORMAZ (C.), **A l'école du Christ souffrant** (Foi Vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1975, 126 p.

FRANÇOIS (J.), **De la Genèse à l'Apocalypse,** Paris, Ed. de la Table Ronde, 1976, 320 p.

GANTOIS (R.) et al., **A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps,** (Vivante Liturgie), Paris, Ed. du Centurion, 1976, 192 p.

GELINEAU (J.), **Demain la Liturgie** (Rites et symboles), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 160 p.

GELPI (D.), **Guérison et sacrements,** (Renouveau), Paris, Ed. du Feu Nouveau, 1976, 120 p.

GENTON-SUNIER (N.), **Exégèse spirituelle de la Bible,** Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1975, 248 p.

GUERIN (P.), **Une parole et du pain** (Vivante Liturgie), Paris, Ed. du Centurion, 1976, 126 p.

GIRARDI (G.), **Chrétiens pour le socialisme** (Essais), Paris, Ed. du Cerf, 1976, 208 p.

GRAIRE (A.), **Les sciences de la nature et la solution probabiliste de l'existence de Dieu,** Abbeville, Ed. Paillart, 1976, 144 p.

GUICHARD (J.), **Le Marxisme, théorie de la pratique révolutionnaire,** Lyon, Ed. de la Chronique Sociale de France, (2e éd.), 1976, 304 p.

GUILLUY (P.), **La culpabilité fondamentale.** Péché originel et anthropologie moderne (Recherches et synthèses), Gembloux, Ed. J. Duculot, 1975, 200 p.

GUY (J.-C.), **Paroles des anciens** (Points Sagesses), Paris, Ed. du Seuil, 1976, 192 p.

HUECK DOHERTY (C. de), **Poustinia,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 208 p.

JACQUEMONT (P.), JOSSUA (J.-P.), QUELQUEJEU (B.), **Le temps de la patience,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 168 p.

JEANSON (E.) **La foi d'un incroyant** (Points Sagesses), Paris, Ed. du Seuil, 1976, 192 p.

JOUTARD (P.) et al., **La Saint Barthélémy, ou les résonnances d'un massacre,** Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1976, 248 p.

KNECHT (S.), **Die Vision des Papstes,** Graz, Verlag Styria, 1975, 150 p.

KOECHLIN (B.), **Chorals de femmes,** Paris, B.K. Diffusion, 1975, 181 p.

KOLAKOWSKI (L.), **Senso e non senso della tradizione cristiana,** Assisi, Citadella Editrice, 1975, 152 p.

LACOCQUE (A.), **Le livre de Daniel** (Commentaire de l'Ancien Testament), Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1976, 192 p.

LA GATTE (P. de), **Porte entr'ouverte chez un médecin,** Lyon - Saint Martin, Ed. La Glaneuse, 1976, 384 p.

LAPLANTINE (F.), **Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique Noire,** (Encyclopédie universitaire), Paris, Ed. Jean-Pierre Delarge, 1976, 176 p.

MACHOVEC (M.), **Jesus für Atheisten,** Stuttgart, Kreuz Verlag, 1973, 302 p.

MEHAT (A.), **Comment peut-on être charismatique ?,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 160 p.

MILLIC LOCHMAN (J.), **Cristo o Prometeo ?,** Assisi, Citadella Editrice, 1975, 152 p.

MUGICA URDANGARIN (L.-M.), **Los sacramentos de la Humanidad de Cristo** (Actualidad Teologica Espanola), Bilbao, Eapsa. Hechos y Dichos. Mensajero. Rason y Fe. Sal Terrae, 1975, 374 p.

NAU (P.), **Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur,** Solesmes, Ed. de l'Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1976, 218 p.

OOSTERHUIS (H.), **Guetteur de l'aube,** Paris, Ed. Desclée, 1976, 164 p.

PANIKKAR (R.), **Le culte et l'homme séculier,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 160 p.

PARENT (R.), **L'Esprit vous rendra libres,** Montréal, Ed. Fides, 1974, 144 p.

PODEUR (L.), **Image moderne du monde et foi chrétienne** (Croire et comprendre), Paris, Ed. du Centurion, 1976, 152 p.

RAGUER (H.) y otros, **23 institutos religiosos hoy** (Espiritualidad y testimonia), Madrid, E.P.E.S.A., 1974, 544 p.

RICHARD (P.), **Origine et développement du Mouvement « Chrétiens pour le socialisme ».** Chili 1970-1973, Paris, Ed. du Centre Lebret, 1976, 167 p.

RIDEAU (E.), **Nicolas Roland** (1642-1678), Paris, Ed. Beauchesne, 1976, 128 p.

ROJAS (J.) - VANDERSCHEREN (F.), **Chiesa e Golpe Cileno,** Torino, Claudiana Editrice, 1976, 176 p.

RUSSEL (L.-M.), **Théologie féministe de la libération,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 240 p.

SCHAEFFER (F. et E.), **L'évangile de Luc expliqué à tous,** Lausanne, Ed. de Ligue pour la lecture de la Bible, 1976, 268 p.

SEUX (M.-J.), **Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, 562 p.

SEVE (A.), **Essayer d'aimer,** Paris, Ed. du Centurion, 1976, 160 p.

SHRI AUROBINDO, **Métaphysique et Psychologie** (Spiritualités Vivantes), Paris, Ed. Albin Michel, 1976, 352 p.

SOLIGNAC (P.), **La névrose chrétienne,** Paris, Ed. de Trévise, 1976, 256 p.

comité d'élaboration

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 1976
Commission Paritaire : N° 50.845